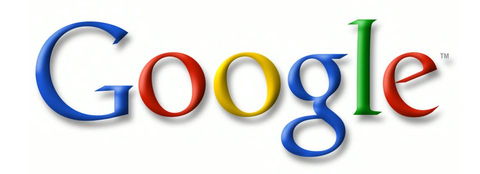

Google



ESSAI SUR L'HISTOIRE

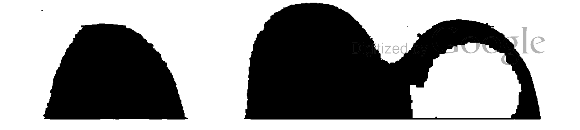
DE

LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

TOME SECOND.



Imprimerie de A. Guyot, rue Mignon, N° 2.

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE

AU DIX-NEUVIÈME SIECLE,

PAR M. PH. DAMIRON,

ÉLÈVE DE L'ANCIENNE ÉCOLE NORMALE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE DE L'ACADÉMIE DE PARIS.

SECONDE ÉDITION, REVUE ET AUGMENTÉE.

TOME SECOND.

PARIS,

SCHUBART ET HEIDELOFF, LIBRAIRES,

QUAI MALAQUAIS, N° 1;

LEIPZIG,

PONTHIEU, MICHELSEN ET CIE.

1828.

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

EN FRANCE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

ÉCOLE ÉCLECTIQUE,

OU

SPIRITUALISTE RATIONNELLE.

Nous avons besoin d'expliquer ce titre, et de dire pourquoi nous le conservons malgré les objections auxquelles il a donné lieu.

D'abord il a peut-être eu assez de publicité, pour que déjà une sorte d'usage le consacre, et lui donne un sens sur lequel en général on ne se méprend pas. On en sait au moins parfaitement la signification négative ; on sait qu'être éclectique ce n'est procéder à la science ni d'après le principe de la *sensation* ni d'après celui de la *tradition*.

Ensuite comment le remplacer ? dirons-nous : *école spiritualiste ?* mais les théologiens sont spi-

ritualistes ; ou *école rationnelle ?* mais il y a du *rationnel* dans le sensualisme, et ces noms là seraient les plus convenables.

La difficulté est de ranger dans une même classe et de désigner d'un même mot un certain nombre de philosophes qui pour n'être ni de l'école *sensualiste* ni de *l'école théologique,* pour être même unis par un autre rapport que celui-là, par le rapport positif de certaines doctrines communes, n'ont cependant pas tous même esprit, et offrent surtout cette différence que les uns savent et veulent leur éclectisme, tandis que les autres l'ignorent ou le soupçonnent à peine.

Il faut bien le remarquer, pour être de la même école, ou plutôt sous le même nom, tous les *éclectiques* dont nous parlons, ne doivent pas être considérés comme disciples du même maître, et philosophes de même lignée. Il n'en est au contraire dans le nombre que quelques-uns qui aient entre eux ce rapport et cette filiation nécessaires, pour constituer une *école,* une famille de penseurs. Les autres, isolés et sans lien, sont arrivés à leur système d'une foule de points divers. Nous avons marqué cette nuance en commençant par ceux-ci. Ainsi, les premiers que nous examinerons n'ont guère qu'implicitement la pensée de l'*éclectisme ;* elle n'est dégagée et professée, elle n'est vraiment théorique que chez ceux qui viennent ensuite et terminent notre revue.

Maintenant il s'agit de montrer comment sous le

titre d'*éclectisme* il y a quelque chose de commun entre tous les hommes auxquels nous le donnons.

Des penseurs sont venus, qui sous la direction de Bâcon, observant au lieu de supposer, parce qu'en effet le temps de l'hypothèse devait faire place à celui de l'observation, ont commencé par regarder un point de vue de l'homme, celui qui est le plus positif et le plus familier en même temps, le point de vue physique, le corps, dont ils se sont préoccupés et qu'ils ont en conséquence considéré comme le principe de tout l'homme; et ils avaient presque raison de faire ainsi; du moins une sorte de nécessité les forçait, en quelque façon, à un pareil procédé: ne pouvant pas tout voir, tout bien voir dès l'abord, et sentant cette impuissance, ils se sont déterminés à ne saisir et à n'éclaircir qu'une face de leur objet. Ils ont eu des successeurs qui, continuant leur méthode, et se bornant à leur idée, en ont fini la science et épuisé l'analyse: leur tort, à eux derniers venus, tort qui aurait bien aussi son excuse, soit dans le génie particulier et la position des individus, soit dans les circonstances générales au milieu desquelles ils se sont trouvés, est d'avoir cru que cette idée était toute la vérité, et qu'il n'y avait rien au-delà. Toute cette ligne de philosophes qui de Gassendi à Locke, de Locke à Condillac, de Condillac à son école, à Cabanis et M. de Tracy, parcourt deux siècles remarquables, et a fait trace profonde, est celle des *sensualistes*, des partisans de l'observation réduite aux faits de la sensation.

Une autre école plus vieille encore, ou plutôt la vieille école, la scolastique par excellence, toute cette philosophie du moyen âge, qui aux ordres du catholicisme, et pensant sous la loi, n'a cherché ses principes que dans l'autorité de la tradition, ne s'est pas éteinte à Descartes, quoiqu'elle se soit fort affaiblie ; et, si dès le commencement du dix-huitième siècle, mais surtout à la fin, elle a paru sans éclat et à peine donné signe de vie, elle n'en a pas moins gardé un reste de force jusqu'à l'époque où nous sommes ; et de nos jours, depuis la restauration particulièrement, elle ne laisse pas d'avoir repris une sorte de mouvement et d'influence. C'est le défaut du *sensualisme* et l'absence ou le peu de développement, d'une doctrine meilleure qui lui ont préparé ce retour, et rendu cet élan. Or, la philosophie dont nous parlons ne procède pas à la science par l'observation et l'examen, elle y procède par la foi, elle accepte pour principes des dogmes fondés sur le témoignage ; la tradition lui sert de base. Ce n'est pas une raison pour qu'elle n'ait pas de la vérité, mais c'en est une pour qu'elle ne l'ait pas évidente et démontrée. En effet, puisqu'au lieu de juger des choses par elle-même, elle se borne à les croire, et adhère simplement aux données traditionnelles, au point même de leur laisser leur forme de mysticisme, il est clair que, si elle est dans le vrai, c'est à la condition de la foi, c'est-à-dire d'une opération qui n'est pas une connaissance.

Or, il ne pouvait manquer d'arriver que, frappés des restrictions apportées par les *sensualistes* à la pure observation, et de la nullité où la laissaient les écrivains *théologiens*, des hommes assez heureux pour n'avoir précisément ni les préjugés des uns, ni l'aveuglement des autres, cherchassent, au moyen d'un empirisme impartial et raisonné, à élargir le système des premiers, à pénétrer les dogmes des seconds, et en démêler la réalité. Ces hommes sont venus comme ils devaient venir, ils ont fait ce qu'ils avaient à faire, et, sans avoir pour cela plus de mérite que ceux dont ils devenaient les critiques et les réformateurs, ils ont profité de leur position et des avantages qu'elle leur donnait. Avec des faits mieux observés, des faits négligés remis en lumière, une disposition réfléchie à tout constater et à tout voir, ils ont pu, possesseurs d'une plus grande part de vérité, reconnaître ce qu'il y en avait dans les doctrines qu'ils jugeaient; ils ont pu montrer ce qu'il y avait à compléter, à modifier ou à expliquer dans ces doctrines pour les rendre plus raisonnables. Ayant sous les yeux un tableau des choses plus étendu et plus réel, ils ont eu la facilité d'indiquer dans d'autres images, là ce qu'il y avait de trop resserré, ici ce qui s'offrait de trop obscur, de trop peu rationnel; et ainsi ils ne se sont pas amusés, comme quelquefois on se l'imagine, à prendre çà et là des traits épars, pour en composer une idée où tout se mêle et se confond, où le contraire s'accole au contraire, sans raison ni liaison, véritable

mosaïque à coup de dés, qui ne serait que du désordre. Mais ils ont fait leur théorie à l'aide d'une large observation, et leur théorie une fois faite, ils s'en sont servis pour marquer, dans les systêmes existans, ce qu'ils en approuvaient ou ce qu'ils en rejetaient; ils y ont cueilli avec discrétion, en la séparant de l'erreur, la vérité qu'ils y trouvaient, et voilà comme ils ont été *éclectiques*.

L'*éclectisme*, en effet, qui n'est pas le *syncrétisme*, consiste dans l'observation bien entendue, et dans le jugement que cette observation permet de porter sur les opinions d'autrui.

C'est la philosophie du sens commun, appliquée à la critique des systêmes.

Comme toute philosophie, celle-ci peut, selon les temps, selon les lieux, selon les esprits qui la cultivent, paraître plus ou moins développée, plus ou moins forte et brillante. C'est ainsi que chez un certain nombre des écrivains dont l'examen va suivre, elle ne se montre qu'implicite, et plus sentie que comprise; tandis que chez d'autres, au contraire, elle est saillante et déclarée. Mais, malgré ces différences, elle n'en est pas moins en chacun d'eux, et tous sont réellement *éclectiques*, dans le sens que nous venons d'indiquer. Seulement, il y en a qui le sont sans le savoir ni le professer.

F. BÉRARD,

Né en 1793, mort en 1828.

La conséquence nécessaire du règne du *sensualisme* en France, pendant les premières années du 19e siècle, devait certainement être de rendre la science physiologique encore plus matérialiste qu'elle ne l'eût été d'elle-même et d'après ses propres préjugés ; comme le résultat inévitable du *spiritualisme* régénéré devait être de la ramener à une manière de voir plus psychologique. En effet, tant que les philosophes n'ont reconnu dans l'intelligence d'autre faculté que la sensation, il était difficile aux médecins, déjà trop portés par leurs études à tout réduire à l'organisme, de ne pas expliquer par les organes la vie et toutes les fonctions qui dépendent de la vie. Mais quand la philosophie, tout en admettant la sensation, a tenu compte de la conscience, et que par la conscience elle a saisi l'ame et l'a expliquée sans mysticisme, la médecine, de son côté, a dû modifier son système ; et quoique peu d'écrivains seulement, de ceux qui lui appartiennent, aient été les interprètes de cette réforme physiologique, ils ont cependant eu dans la science assez de poids et d'autorité pour qu'il convienne de constater ce changement de direction, et de dire quelque chose de deux auteurs chez lesquels il nous a paru le plus

marqué : nous voulons parler de MM. Bérard et Virey (1). Commençons par le premier.

Rien de plus aisé à reconnaître dans son idée sur la vie que l'influence qu'y a exercée la science psychologique. Matérialiste comme tout le monde, tant qu'il ne regarde que les faits, il cesse de l'être aussitôt qu'il recherche les principes. Il juge par les sens de tout ce qui est sensible ; mais pour ce qui ne l'est pas et doit se conclure, il le conçoit d'après la conscience : il observe en médecin et raisonne en psychologue.

Des molécules et un arrangement déterminé de ces molécules, des organes et des fonctions, un corps vivant, en un mot, avec ses divers attributs, voilà ce qu'il admet, en commun avec tous les physiologistes ; mais ensuite les choses changent. Ce corps qui vit, comment vit-il? d'où lui viennent l'excitation, l'action et le mouvement? de la force, il le faut bien, puisque sans cela rien ne se ferait ; mais la force elle-même, qu'est-elle, et quelle notion s'en former? Ceux qui pensent que nous n'avons qu'une manière de connaître, la *sensation,* qu'un objet à connaître, l'*étendue,* ne distinguent pas réellement la force de la molécule, dont ils la supposent une qualité : il

(1) Nous sommes loin de vouloir borner à ces noms la liste des physiologistes spiritualistes ; si nous avions une plus grande érudition médicale, nous en pourrions citer un plus grand nombre, nous citerions les docteurs Georget, Miquel, Bertrand, etc. ; mais nous avons voulu présenter deux exemples, et non offrir une énumération.

n'y a pas deux choses à leurs yeux, la molécule et la force; il n'y en a qu'une, la molécule, avec la force pour attribut; en sorte que, quand l'ordre l'appelle avec ses pareilles à composer un corps, elles n'ont toutes besoin que d'elles-mêmes pour produire ce résultat; point d'auxiliaires qui les secondent, rien d'emprunté ni d'étranger : elles ont tout ce qu'il leur faut, et se suffisent parfaitement. Cette opinion est toute contraire à celle que professe M. Bérard. Selon lui, outre la sensation, il y a dans l'homme le sentiment, le sens intime, aussi réel qu'aucun autre et d'un objet aussi certain. Si donc on l'interroge avec attention, et qu'on recueille fidèlement l'espèce de vérité dont il donne témoignage, on reconnaît qu'il atteste l'existence d'un principe qui, sans avoir rien de corporel, sans être sensible d'aucune façon, *est* cependant, et se montre actif, vivant, animé, source de mouvement et d'impulsion, force substantielle et efficace. C'est une force, et il l'est sans être matière; il l'est en lui-même, par sa nature et indépendamment de ses rapports avec la masse organique : ce n'est en effet ni comme molécule, ni comme assemblage de molécules, qu'il se révèle à l'observation; ce n'est sous aucun des attributs qui appartiennent aux molécules. Ce qu'on y voit au milieu des aspects divers qu'il présente, c'est une activité, une et identique, avec une infinie facilité à se livrer, libre ou non, à toute sorte de développemens; ce sont des passions, des pensées et des volontés, qui, toutes phénomènes du

même sujet, ne mettent en relief, lorsqu'elles se produisent, qu'une puissance très-distincte d'un composé matériel. Ainsi, graces à la conscience, une vraie force est reconnue, qui peut dès lors servir à concevoir toutes les autres. En effet, puisque l'ame est telle par sa nature qu'elle a l'action sans être matière, il est clair, par là même, que l'action n'est pas nécessairement une dépendance de la matière; d'autant d'ailleurs que rien ne prouve que le corps ait en lui une énergie propre et essentielle; et comme l'ame est la première ou pour mieux dire la seule force connue directement, que les autres ne le sont qu'indirectement et par induction, il faut bien par analogie que les forces à connaître se déterminent d'après celle dont on a d'abord l'idée; il faut que toutes soient comme des ames, ou au moins comme des principes actifs et vivans qui s'allient à la matière et en régissent les molécules. Ainsi, aperçoit-on dans l'animal le signe physique de quelque cause qui agit en lui et le modifie, par exemple, la digestion, la nutrition, etc., on doit conclure de ce phénomène la même chose que de celui qui annonce par sa présence la pensée ou la volonté. Si le second vient d'une force, il n'y a pas de raison pour dire que le premier n'en vienne aussi. Si celui-ci est un effet de la vie morale, l'autre est un effet de la vie physique : des deux côtés, il y a la vie, la force; seulement ici elle est purement digestive, nutritive, tandis que là elle est intelligente et capable de volonté. Il y a donc dans l'or-

ganisme, outre les molécules qui le composent, des principes particuliers qui, actifs par eux-mêmes, portent sur les molécules qu'ils atteignent la puissance dont ils sont doués, les saisissent, les rallient, les combinent, en forment des appareils à fonctions spéciales, et, en cet état, les excitent, les entretiennent, les réparent, jusqu'au moment où survient la mort. Ce sont ces principes qui ont la vie, et qui, par leur concours et leur harmonie la répandent et la distribuent dans toutes les parties de l'organisme; ce sont eux qui, avec l'ame, jettent dans l'inertie de cette masse le mouvement et l'action, et en font ainsi un *dynamisme*, où vient se jouer sous mille formes la force, tantôt intelligente, tantôt vitale et animale, le tout avec bon ordre et d'après des lois déterminées. En sorte que les organes, dans ce systême, loin d'être les causes efficientes ou les agens producteurs de nos diverses facultés, n'en sont que les instrumens extérieurs et le mécanisme accidentel, elles leur préexistent en quelque sorte, elles les trouvent à leur usage et s'en servent pour agir, mais il serait possible qu'elles agissent autrement et dans d'autres conditions; il ne faudrait pour cela qu'un changement de rapports et de mode d'existence. Ce n'est ni le cerveau qui pense, ni l'estomac qui digère: c'est la force intelligente qui pense dans le cerveau, et la force digestive qui digère dans l'estomac. L'estomac et le cerveau ne sont que des lieux arrangés pour qu'elles y jouent leur rôle, ce sont les théâtres où elles se déploient avec les fonctions qui

leur sont propres. Il y a quelque chose de cette doctrine dans celle de Stael et dans celle de Barthez, c'est-à-dire qu'elle tient de l'*animisme* et du *vitalisme*; cependant elle n'est entièrement ni *animiste*, ni *vitaliste*. Elle reconnaît dans l'organisme un autre élément que la molécule; mais que cet élément soit l'*ame* ou qu'il soit le *principe vital*, à l'exclusion de toute autre chose, c'est ce qu'elle ne croit ni n'admet plus. Elle conçoit, au contraire, plusieurs forces, deux au moins, dont l'une sent et veut, et l'autre se borne à vivre. Stael et Barthez expliquent tout par une seule et même cause; mais leur unité défectueuse ne peut rendre compte de tous les faits: car ces faits sont divers, et se distinguent au moins sous un rapport essentiel; c'est que les uns paraissent produits avec conscience et liberté, et les autres par pur instinct, sans idée ni volonté. M. Bérard reconnaît cette distinction; voilà pourquoi il n'est ni purement *vitaliste*, ni purement *animiste*.

Tel est, en résumé, le système de physiologie que l'on trouve développé dans le livre qu'il a publié (1). Pour en apprécier la valeur, il faut saisir exactement le point capital sur lequel il porte. La force est-elle ou non une propriété de la matière? voilà toute la question. Selon que cette question sera résolue dans un sens ou dans l'autre, le système dont il s'agit aura tort ou raison. Il sera faux s'il

(1) *Doctrine des rapports du physique et du moral*, pour servir de fondement à la physiologie intellectuelle et à la métaphysique. *Paris*, 1823, 1 vol. in-8°.

est prouvé que la force vient de la matière ; il sera vrai s'il en est autrement : c'est donc là ce qu'il faut bien voir. Or, s'il suffit, pour se décider, de consulter la conscience, c'est-à-dire la faculté par laquelle seule l'ame a d'abord l'idée de l'activité, la réponse est aisée : la force n'est pas physique. En effet, telle qu'elle se voit dans le *moi,* elle est simple et identique ; elle n'est ni figurée, ni colorée, ni sonore ; elle n'est perceptible par aucun organe et ne se révèle qu'au sens intime ; et par toutes ces raisons elle doit être considérée comme autre que la matière. Si donc on consulte la conscience, et il le faut bien, puisque c'est par elle et sur ses données que nous connaissons et notre force et toutes les forces, il n'y a pas de doute qu'il n'y ait une différence essentielle entre l'être actif et l'être inert, entre la vie et la molécule. Ainsi l'auteur ne s'est pas trompé en appuyant sa théorie sur ce principe philosophique. Réellement la force doit se distinguer de la matière. Il convient cependant de remarquer que, dans une hypothèse dont nous parlerons, et qui a ses partisans (voir M. Maine de Biran), on conteste cette distinction, et l'on pense qu'il n'y a pas deux choses, mais une seule. Cela tient à ce que l'on suppose qu'il n'y a au monde que de la vie, du mouvement, des puissances qui, selon l'espèce et le degré d'activité dont elles sont douées, constituent de simples forces, de simples principes résistans et adhérens, ou bien des agens plus élevés, des ames et des esprits. Mais alors, à vrai dire, ce n'est pas la ma-

tière qui a la force, c'est la force qui a la matière, ou du moins les propriétés qu'on attribue à la matière; et le système qui sort de là, loin de faire objection à l'existence propre de l'activité, la soutient au contraire; si l'on veut même, l'exagère; loin de la nier, il en fait la seule et unique existence qu'on doive reconnaître.

On peut donc admettre, avec M. Bérard, que l'organisation se forme, se soutient, se développe et se conserve par l'assistance de causes qui ne sont pas matérielles.

Voyons maintenant sa psychologie : elle est spiritualiste, on le conçoit sans peine, d'après tout ce qui a été dit. En effet, guidée par l'observation, qui, comparant les faits aux faits, ne trouve aucune espèce d'analogie entre ceux de la matière et ceux de l'ame, elle s'élève naturellement à l'idée d'une substance qui, au lieu de l'étendue, de la figure, ou de la couleur, a la passion et l'intelligence. Cette substance est active, c'est une force : cette force a le sentiment de son existence; elle se discerne, par conséquent, de tout ce qui n'est pas elle; elle se dit *moi :* elle est *moi,* et, s'il fallait le prouver, il n'y aurait qu'à rapporter quelque circonstance qui mette la chose tout-à-fait hors de doute; comme, par exemple, lorsque, retirée du monde physique, se recueillant dans sa conscience, insensible à tout, excepté à elle, un moment du moins elle ne voit qu'elle et vit dans un complet égoïsme d'intelligence; comme aussi lorsqu'il lui arrive de recevoir

de points divers de l'organisme des impressions qui, dans leurs causes, n'ont ni unité, ni relation : certes, s'il n'y avait pas de *moi*, ces impressions ne deviendraient pas ce qu'elles deviennent, les modifications d'un même sujet, les sensations d'une même ame ; et quand on perd un organe, et que cependant on se souvient des impressions dont il a été cause, qui se souvient ? est-ce l'organe qui n'est plus, ou le *moi* permanent, qui, en perdant un de ses appareils, a retiré comme à part lui et retenu dans sa mémoire les sensations successives qu'il a éprouvées précédemment ?

Mais cette force douée de conscience, qui n'est pas l'organisme, est cependant avec lui dans de continuels rapports. Quels peuvent être ces rapports ? C'est un point sur lequel la philosophie, sans qu'il y ait de sa faute, n'a répandu jusqu'à présent qu'une lumière assez douteuse, peu ou point d'explications qui soient réellement satisfaisantes. Cependant, s'il en est une moins défectueuse, c'est celle, sans aucun doute, que donne le systême qui considère l'organisme comme soumis à des forces dont l'activité le pénètre et l'anime de toute part. L'ame, en effet, est une de ces forces, elle est celle qui y déploie la pensée et la volonté ; la vie en est une autre, elle est celle qui y produit la contraction, la nutrition, la digestion, etc. L'ame et la vie sont en présence ; à tout moment elles se rencontrent, agissent et réagissent l'une sur l'autre ; des impulsions, ou, pour mieux dire, des impressions en ré-

sultent, qui, selon le sujet qu'elles affectent, ont le caractère soit de la sensation et de l'idée, soit de l'excitation et de l'animation : c'est ainsi qu'il arrive à l'ame de faire vivre la vie même, et à la vie de faire penser le principe même de la pensée; c'est ainsi qu'on voit l'ame se comporter, à l'égard de la vie, presque comme les *stimulus* physiques, comme l'air et les alimens, et concourir de cette manière à l'entretien et à l'exercice des fonctions organiques, comme on peut voir la puissance vitale soutenir et aviver le développement intellectuel : telles sont les relations qui paraissent les plus vraisemblables entre l'âme et le corps, entre l'esprit et la matière.

Quant à l'hypothèse qui prête à l'organisation la propriété de produire le moral et ses diverses facultés, il y a d'abord à y opposer plusieurs raisons métaphysiques, celle-ci, par exemple: si c'est le cerveau qui sent, il faut que ce soit en quelque partie, car il est composé; il faut qu'il sente en A les impressions de la vue, et en B celles de l'ouïe, ou de tel autre des cinq sens. Or, quelque rapprochés que soient ces deux points, ils sont distincts, ce sont deux points. Comment concilier cette dualité avec l'unité de l'être sentant qui réunit en lui avec la plus parfaite simplicité les impressions de toute espèce.

Mais il y a des raisons tirées de l'expérience physiologique, qui suffisent pour faire douter que le cerveau, qui, au jugement de la psychologie, n'est pas

le producteur du sentiment, en soit même la condition unique et nécessaire : voici quelques résultats qui paraissent confirmer ce doute :

1° La sensibilité des membres n'est pas toujours dans un état correspondant à celui du cerveau ; dans l'hémiplégie, par exemple, quand le cerveau est encore malade, et les parties supérieures et intermédiaires toujours paralysées, les parties inférieures peuvent reprendre leur sensibilité progressivement de bas en haut. Les faits de ce genre, sérieusement médités, font soupçonner que la théorie qui rapporte au cerveau le sentiment des parties d'une manière absolue n'est nullement exacte ; car, dans cette théorie, à mesure que le cerveau se dégage, les parties supérieures, qui sont plus rapprochées de son influence, devraient reprendre leur sensibilité plus tôt et plus aisément que les parties inférieures, qui sont plus éloignées.

S'il n'y avait qu'un seul foyer d'action nerveuse, il devrait en être ainsi ; mais s'il y en avait plusieurs, si du moins ce foyer n'était pas circonscrit dans le cerveau, s'il s'étendait à la moëlle épinière tout entière, s'il était divisé en autant de départemens secondaires qu'il y a de différentes origines de nerfs et de portions de moëlles nerveuses correspondant à cette origine ; si ces départemens unis, par leur organisation, leur continuité et leurs analogies de fonctions et de vitalité, se prêtaient mutuellement des forces, on pourrait mieux expliquer le singulier phénomène dont il s'agit ; on pourrait

jeter ainsi le plus grand jour sur les paralysies partielles, qui sont inexplicables avec un seul centre circonscrit d'action nerveuse.

2° Des classes entières d'animaux, tels que les zoophytes, n'ont point de cerveau, et cependant elles ont des sensations; il faut donc que ce soit d'autres appareils que le cerveau qui servent à la sensibilité et aux autres fonctions de la vie : en outre, dans les animaux des premières classes qui commencent à avoir du cerveau, cet organe a si peu d'importance sous le rapport anatomique et physiologique, qu'on ne saurait le concevoir alors comme le siége absolu des sensations : ce n'est qu'un ganglion comme un autre, souvent même moindre qu'un autre, et qui n'a que sa part et une part assez mince dans le service général auquel il concourt.

3° On a des exemples où le tronc a pu être séparé du cerveau, où la moëlle épinière a été divisée complètement, et cependant on a reconnu dans ce tronc ou dans la partie tranchée de la moëlle des signes de sentiment qui survivaient à la section : c'est bien autre chose encore quand, comme dans certaines espèces, les parties peuvent être disjointes et continuer de vivre en cet état, et offrir le phénomène de la sensation.

4° Il arrive aussi que le cerveau est altéré en certain cas, quelques-uns même disent détruit, sans que pour cela la sensation cesse de se produire, surtout si l'altération ou la destruction se sont faites peu à peu et lentement.

5° L'idée de faire du cerveau l'organe unique de la sensation est peut-être venu de ce qu'on l'a pris pour le centre générateur du système nerveux : or, c'est là une hypothèse qui perd tous les jours de sa probabilité auprès des meilleurs observateurs.

Mais non-seulement le cerveau n'est pas le centre unique et absolu de la faculté de sentir, les nerfs eux-mêmes ne sont pas les seuls agens de cette faculté : ce qui le prouve, c'est que,

1° Les nerfs présentent partout à peu près les mêmes apparences organiques et vitales, et que les sensations auxquelles ils contribuent ont la plus grande variété, et l'ont sans doute en raison de la diversité des tissus et des appareils qui modifient, par cette raison, l'uniforme action des nerfs ;

2° C'est qu'il y a dans l'homme, comme dans beaucoup d'espèces, des parties qui sont sensibles sans avoir de nerfs, ou qui le sont moins que d'autres, quoique avec beaucoup de nerfs, ou qui, sans rien perdre ni rien gagner en fait de nerfs, perdent ou gagnent en sentiment : mais bien plus, des animaux manquant de nerfs n'en ont pas moins quelque degré de vie et de sentiment.

D'après ces raisons et celles qu'on pourrait y joindre, il est assez clair que l'organisation, dans son rapport avec le moral, n'y joue pas le rôle que l'on suppose, et ne le joue pas comme on le suppose.

Nous terminerons cet exposé par le résumé de

l'opinion de l'auteur, que nous empruntons textuellement à un chapitre de son livre:

« L'ame est une, indivisible, non matérielle. Unie au corps, elle ne peut se prêter à cette union que comme ame, et non d'après la loi qui unit le corps au corps. Elle ne peut pas être juxtaposée, interposée, intercalée aux organes; elle y est présente, elle y sent, leur prête et en reçoit de l'activité. Elle est liée, dans son exercice, à certaines conditions physiologiques et vitales, sans lesquelles elle ne pourrait bien déployer ses facultés, mais elle ne leur doit pas ses facultés: c'est une force en harmonie, en synergie, avec d'autres forces, qui elles-mêmes ont dans l'organisme leurs fonctions et leurs propriétés. »

Nous ne reprendrons pas, pour les discuter, les différens points de l'analyse que nous venons d'offrir à nos lecteurs: nous n'aurions qu'à adhérer à ceux qui sont de pure psychologie, et pour ceux qui appartiennent à la physiologie, nous en serions mauvais juge. Nous les admettons, parce qu'ils nous semblent philosophiques et rationnels; mais cependant, comme ils supposent la connaissance de faits qui ne nous sont pas familiers, nous nous abstenons de prononcer, nous bornant à exposer, afin que chacun voie et conclue selon ses lumières: nous ajoutons seulement que, pour notre compte, et jusqu'à concurrence de meilleures raisons, nous préférons certainement l'explication que donne M. Bérard à celle que donnent les matérialistes;

du moins s'accorde-t-elle beaucoup mieux avec les vérités de conscience, et satisfait-elle mieux, par conséquent, aux conditions de la psychologie.

Nous avons déjà eu l'occasion, en parlant de Cabanis, de dire un mot sur l'espèce d'exigence d'esprit et d'aigreur philosophique dont la discussion de M. Bérard n'est pas toujours exempte : il y a dans son ouvrage plus d'une trace de ce défaut. Pour peu qu'une opinion ne soit pas la sienne, il la traite avec une rigueur qui n'annonce pas cette sympathie et cette facilité d'intelligence qu'on aime à voir aux philosophes ; il en devient parfois étroit et tracassier : il fait la guerre pour un rien, et argumente pour une nuance ; il semble qu'il lui faille à tout prix se mettre à part et se distinguer ; c'est une prétention excessive à être seul de son avis, qui peut même, en certains cas, nuire à l'étendue de ses idées.

Quant aux doctrines qui ne sont pas seulement en différence, mais en contradiction avec les siennes, il ne leur fait aucun quartier ; il ne leur accorde ni paix ni trêve ; et comme il les voit dans des personnes et avec des noms qui les soutiennent, hostile au crédit qu'elles en reçoivent, sa critique, parfois trop rude, n'est pas toujours assez purement littéraire ; elle ne disserte pas seulement, elle condamne et flétrit ; elle se laisse aller à des mouvemens qui ressemblent plus à de la colère qu'à une justice impartiale. S'il eût montré plus de mesure,

son livre, mieux accueilli, eût été plus utile, et lui-même mieux compris par les personnes dont il eût pu, en la combattant mieux, ménager l'opinion, n'eût pas à son tour été exposé à de mauvais et faux jugemens.

M. VIREY.

M. Virey est du nombre des physiologistes qui, comme M. Bérard, faisant revivre, en la modifiant, la doctrine de Montpellier, sur la *vie*, la *puissance vitale*, ou le *principe vital*, s'est mis de nos jours en opposition avec l'école de Cabanis. C'est un acte qui l'honore; non que, selon nous, il y ait plus de mérite à être spiritualiste que matérialiste : ce n'est pas la couleur d'une opinion, ce n'est pas même sa vérité, qui en fait la valeur morale, c'est la manière dont elle se forme, la bonne foi qu'elle atteste, l'examen qu'elle suppose; ce sont les circonstances particulières dans lesquelles elle se produit : mais être spiritualiste avec le petit nombre, et, quand presque tous les siens, presque tous ceux dont on partage les études et les travaux, sont pour la doctrine contraire, l'être avec conscience et indépendance, après des recherches sérieuses et dévouées, c'est un titre à l'estime, comme tout ce qui annonce de la force et de la franchise : telle nous semble la position de M. Virey. Au lieu de prendre comme un croyant la religion du matérialisme, que la philosophie médicale avait presque unanimement adoptée au commencement du siècle, et jusqu'à ces derniers temps, il l'a discutée et jugée; une critique impartiale jointe à l'observation attentive de certains faits trop négli-

gés, l'a conduit à un spiritualisme qui peut bien n'être pas exact et vrai de tout point, mais qui certainement a sa base, et, sous son point de vue psychologique, est beaucoup plus satisfaisant que le système contraire ; il l'a développé avec un grand talent d'exposition et un appareil remarquable d'érudition et de connaissances positives, dans un ouvrage intitulé : *De la puissance vitale* (1). Nous allons essayer d'en résumer les principales idées ; mais commençons d'abord par quelques réflexions qui montrent l'état précis de la question.

On peut ramener à deux opinions principales (2) les idées que l'on a eues sur la force qui se déploie dans l'univers : la première la conçoit comme une propriété ou un effet de la matière ; la seconde comme un principe à part, qui s'associe sans se confondre avec les élémens matériels ; celle-ci envisage la nature comme un assemblage de corps qui tirent d'eux-mêmes le mouvement et la vie ; celle-là comme un vaste corps dont toutes les parties sont unies, vivifiées et mises en action par une puissance primitive et une, dont la source est en Dieu.

A ces deux opinions se rattachent deux doctrines physiologiques opposées : l'une qui voit dans

(1) *De la puissance vitale*, 1 vol. in-8°, 1823.

(2) Il y a une troisième opinion, celle qui sera exposée au chapitre de M. Maine de Biran ; mais il n'est pas nécessaire d'en tenir compte ici.

l'homme un composé de molécules, dont la combinaison organique engendre toutes les fonctions vitales ; l'autre une force simple, qui pénètre, anime, dispose l'organisme, et y produit tous les phénomènes de la vie.

La collection des corps et les forces qui en résultent, la combinaison des organes et les fonctions qui en dérivent, ou bien une force générale se répandant dans tous les corps, la vie excitant tous les organes, voilà le fond des idées en métaphysique et en physiologie.

Ainsi, d'une part, l'on explique la force par la matière, la vie par l'organisme; de l'autre, le mouvement de la matière par la force, le jeu de l'organisme par la vie.

Or, si nous supposons que ces deux systèmes remplissent également bien la première condition de leur existence scientifique, c'est-à-dire qu'ils admettent, sans les altérer ni les fausser, les faits reconnus par l'expérience, et si nous n'avons plus à les juger que sur les explications qu'ils proposent, nous remarquons dans l'un deux grandes difficultés dont l'autre nous paraît exempt. En effet, pouvons-nous croire, en premier lieu, que les forces soient les attributs essentiels de la matière, quand celle de toutes que nous connaissons le mieux, et d'après laquelle nous connaissons par analogie toutes les autres, quand notre force personnelle se montre à nous si visiblement distincte du corps, dans mille occasions où, se dirigeant librement, elle s'efforce

de lui donner tel ou tel mouvement, et se trouve assez puissante ou trop faible pour réaliser cette volonté? Puis-je être l'effet de ces appareils, contre lesquels je lutte quelquefois avec tant de force et d'adresse, que je finis par les dominer, ou qui m'opposent malgré tout une invincible résistance? Si j'en suis l'effet nécessaire, par quelle vertu singulière m'arrive-t-il de me constituer cause à leur égard, et de détourner contre eux une puissance qui est la leur? N'est-il pas évident, en second lieu, que le matérialisme ne rend compte ni de l'unité d'action dans l'univers, puisqu'il fait de l'univers une totalité de corps qui se meuvent tous indépendamment d'un principe supérieur et central, ni de l'unité de la vie de l'animal, puisqu'il en fait un ensemble de fonctions résultant d'un ensemble d'organes que n'anime pas une force commune? Au contraire, le spiritualisme satisfait également bien la raison sous ce double rapport.

Aussi voit-on beaucoup d'esprits se détacher de l'hypothèse matérialiste, à laquelle les avait séduits le génie de Cabanis et de Bichat, et revenir à une doctrine plus exacte, qui la réforme et la complète.

Le livre de M. Virey hâtera certainement ce retour à des idées meilleures; c'est du moins l'espérance que nous avons conçue en l'examinant avec soin, et que fera peut-être partager à nos lecteurs l'analyse que nous allons en présenter.

L'auteur traite de la puissance vitale considérée dans la nature et dans l'homme.

Dans la nature, la puissance vitale est cette activité qu'un être éternel et immuable tire de son sein, produit dans le temps et l'espace, revêt d'une infinie variété de formes, et, sans jamais l'épuiser ni l'affaiblir, fait passer de phénomènes en phénomènes, et emploie incessamment à l'œuvre de la génération, de la conservation et de la transformation. Au mouvement qu'elle met dans l'univers naissent des milliers de créatures qui, toutes, vivent leurs jours, et puis meurent, c'est-à-dire passent à une vie nouvelle, qu'elles gardent un temps, pour la dépouiller ensuite, et parcourir tout le cercle de vie que Dieu leur a tracé : ainsi toute la nature est vivante, toujours vivante ; la mort n'y apparaît que comme un acte qui continue l'existence en la déplaçant ; et la ravive en la jetant dans des formes nouvelles : seulement tout ne vit pas au même degré et de la même manière. Dans le minéral, la vie, se composant de forces isolées qui rapprochent, sans les unir, les molécules qu'elles animent, est moins avancée que dans le végétal : ici, plus près de l'unité, sans être encore une, elle se concentre en quelques points, ébauche l'organisme, mais ne l'achève pas. Dans l'animal et dans l'homme, elle a sa plus grande perfection, parce qu'elle s'y trouve indivisible, simple, unicentrale, et qu'elle y jouit ainsi, au plus haut point, de l'unité.

La puissance vitale, répandue dans la nature, ne se borne pas à vivifier chaque être en particulier, mais elle établit entre eux les plus intimes et les

plus constans rapports ; elle les meut, pour ainsi dire, dans une sphère immense, où les unissent, de toutes parts, de manifestes harmonies ou de mystérieuses correspondances. Il n'en est pas un qui aille solitaire et abandonné, et qui ne trouve à tous les points de son existence d'innombrables liens qui l'attachent et le retiennent à l'ordre général. Il n'en est aucuns qui un jour ou l'autre échappent au tout qui les renferme, pour se mettre en dehors et vivre à part ; et quelle que soit la rapidité des révolutions qui les entraînent, ils restent toujours dans le système auquel ils appartiennent ; de là les innombrables influences qu'ils ne cessent d'exercer les uns sur les autres ; de là cette combinaison d'actions ordonnées dans une fin commune ; de là cette vie universelle dont la vie de chaque être n'est qu'une dépendance et un développement particulier : c'est pourquoi l'homme n'est pas seulement un individu, mais un membre de ce vaste organisme dont l'univers est plein ; c'est pourquoi le médecin ne doit pas seulement l'étudier en lui-même, mais dans ses rapports avec les différens règnes de la nature, avec l'eau, l'air, les climats, les saisons, en un mot, avec tous les phénomènes au sein desquels il est placé : c'est pourquoi, lorsqu'il veut lui conserver ou lui rendre la santé, il doit le traiter comme une partie de la nature, on pourrait dire comme une fonction de ce vaste corps, dans lequel, ainsi que dans le nôtre, tous les mouvemens sont sympathiques.

Mais comment la puissance vitale agit-elle successivement sur tous les germes que le principe des choses a déposés dans l'univers? sous quelle forme paraît-elle lorsqu'elle produit l'*animation*, cette espèce de création nouvelle qui vient continuer et finir une primitive création? n'est-ce pas sous celle du feu? le feu n'est-il pas l'excitant nécessaire de tout corps animé? où voit-on la vie sans la chaleur? la vie n'est qu'une chaleur infuse, un *calidum innatum*, espèce de foyer ardent qui, rayonnant dans une sphère plus ou moins étendue, met en fusion et organise les molécules qu'il absorbe, ou du moins les juxtapporte et les joint par cohésion.

De là l'expression du poète :

Ignes est ollis vigor et celestis origo
Seminibus.

Quoi qu'il en soit, la vie n'a pas plus tôt pénétré dans une créature, qu'aussitôt elle devient expansive, attractive; qu'elle s'élance au-dehors, y saisit les élémens qui lui conviennent, les attire dans son sein, et les convertit en sa propre substance : c'est une force qui fait graviter vers elle, comme vers un centre, toutes les parties qu'elle peut s'assimiler : c'est une force centralisante. Dans tous les êtres organisés réside une force pareille; le minéral lui-même a la sienne, faible et latente, il est vrai, mais néanmoins active et efficace,

Or, s'il arrivait dans certains êtres que cette force se développât sans obstacle et sans mesure, elle aurait bientôt envahi toutes les existences individuelles qui ne pourraient lui résister : bientôt toute la nature ne présenterait plus que le spectacle des forts détruisant les faibles, se détruisant entre eux, tant qu'enfin un seul survivrait, vaste abîme où tout viendrait s'engloutir sans retour. Ainsi disparaîtrait de la face du monde cette variété si harmonieuse et si belle, qui témoigne si clairement d'une providence conservatrice et sage; mais partout la réaction égale l'action, la résistance se proportionne à l'attaque, et cette lutte continuelle d'efforts et de contre-efforts n'est qu'un jeu de puissances qui se balancent avec harmonie. En sorte qu'il règne entre tous les principes vivans un perpétuel antagonisme, qui, les opposant heureusement les uns aux autres, maintient entre eux ce parfait équilibre auquel les mondes doivent leur conservation et leur durée.

Telle est la doctrine de M. Virey sur l'action de la puissance vitale dans la nature : prise dans sa généralité, elle satisfait l'esprit; on comprend bien les idées principales qu'elle présente : celle d'une force qui, émanant du sein de Dieu, anime tous les êtres, celle des rapports qu'elle établit entre tous ces êtres, celle enfin d'une forme particulière qu'elle revêt pour leur distribuer le mouvement et la vie; et si, dans les développemens qu'il donne à ces idées, l'auteur inspire quelquefois moins de con-

viction, c'est qu'en ces matières la foi est difficile, et demeure toujours un peu inquiète.

En passant à la partie de son ouvrage qu'il a spécialement consacrée à l'examen de la vie dans l'animal et dans l'homme, M. Virey expose, discute et combat l'opinion de ceux qui la considèrent comme la propriété ou l'effet de l'organisme.

Selon eux, la vie c'est la sensibilité et la contractilité; la sensibilité et la contractilité sont les propriétés, l'une de la pulpe nerveuse, l'autre des tissus musculaires : le nerf et la fibre, voilà donc les deux principes de la vie.

Mais il faut remarquer que ces organes ne sont pas essentiellement sensitifs et contractiles comme ils sont essentiellement pesans, impénétrables et figurés, etc., etc. : la vie n'est donc pas en eux une qualité permanente et propre; ils ne la possèdent que comme un accident, une espèce de don adventice qui leur échoit, leur reste ou leur échappe, au gré des circonstances qui ne dépendent pas d'eux ; et, s'il en est ainsi, est-elle autre chose que la production d'une force qui, d'elle-même active et animée, s'unit et se communique aux organes, y vient vivre, sentir et se mouvoir ; et les phénomènes de la vitalité sont-ils autre chose que les actes par lesquels sa présence dans l'animal s'annonce et s'exprime? Que voir dans les nerfs et dans les muscles, sinon des appareils qu'elle pénètre, qu'elle empreint de son esprit, qu'elle vivifie de telle sorte qu'ils semblent la vie elle-même, quoiqu'ils n'en soient



cependant que les auxiliaires et les alliés, auxiliaires et alliés d'un moment, dont elle se sépare et qu'elle délaisse aussitôt qu'affaiblis par le temps et la douleur, ils ne peuvent plus lui demeurer unis pas aucun lien?

Qu'on ne s'étonne donc pas si, une fois répandue dans le corps, la vie, qui se l'est intimement approprié, qui l'a fait sien, qui se l'est, pour ainsi dire, assimilé, semble lui être identique et même en résulter et en dépendre. Tant qu'elle y reste et qu'elle continue à en rendre les différentes parties sensitives, contractiles, vivantes, on peut aisément se tromper et croire qu'elle lui a été donnée comme une propriété essentielle et permanente: mais quand on la voit s'en retirer peu à peu, et enfin, le quittant pour toujours, lui ôter toutes les qualités qu'elle lui avait prêtées dans l'origne, on revient à une autre pensée, et l'on distingue clairement la force qui est venue un moment animer et développer le germe organique, de ce germe organique qui, après avoir reçu et conservé la vie pendant un temps, s'en trouve enfin dépouillé.

Si l'on ajoutait à ces explications, sur lesquelles M. Virey n'a peut-être pas assez insisté, quelques considérations empruntées à la psychologie humaine; si l'on montrait que, dans l'homme, le *moi*, essentiellement actif et un, ne saurait, à ce double titre, être la propriété ou l'effet d'un assemblage de molécules qui peut souffrir et transmettre l'action sans jamais la produire, et qui, pût-il la

produire, ne lui donnerait pas l'unité qu'il n'a pas; que ce *moi*, agissant dans l'organisme, y sentant des forces étrangères, qui souvent lui en disputent la possession et l'usage, n'est ni cet organisme qui ne lui appartient qu'en partie, ni ces forces qui se constituent *non-moi* en sa présence; enfin, si l'on observait dans tous ses actes cette ame simple, personnelle, sensible, intelligente et libre, on porterait de nouvelles lumières sur une question qu'il est important d'éclaircir, on compléterait en ce point la pensée de l'auteur, auquel on pourrait faire le reproche de n'avoir pas assez développé ses vues psychologiques.

Cependant son opinion n'est point douteuse, voilée, retenue et timide; elle s'annonce au contraire d'un ton ferme et décidé. « Autre chose est l'organisme, dit-il quelque part, autre chose est la force excitatrice qui le met en mouvement. » Et dans un autre endroit : « Plusieurs physiologistes modernes ont cru pouvoir mettre la vie en pièces, c'est-à-dire la partager en diverses proportions entre nos différens systêmes ou appareils organiques : tant au systême nerveux, tant à l'appareil musculaire, tant pour le tissu lamineux ou cellulaire; et ainsi le premier aura la sensibilité, le second la motilité ou faculté contractile, le troisième la propriété tonique. Avec cette belle distribution ils croient pouvoir faire jouer parfaitement les rouages de leur horloge, sans s'inquiéter s'il ne faut pas une maîtresse roue, un ressort principal, intelligent, indé-

pendant de ces facultés momentanément inhérentes à certains tissus ou appareils : tel est le physiologiste actuel.

Infelix operis summa, quia ponere totum
Nesciet.

Car, je vous prie, comment s'y prendront la tonicité, l'irritabilité, la sensibilité, pour déterminer ce chien malade à mâcher précisément du gramen afin de se faire vomir. » Et plus loin : « Si notre moral était produit par le jeu du physique, ainsi que l'établit Cabanis, on pourrait concevoir comment l'influence des tempéramens, des sexes, des âges, etc., agit sur nos qualités et nos dispositions; mais il serait impossible d'expliquer comment le moral, dans les passions, dans les divers états de méditation et de pensée, réagit si violemment sur le physique, sans admettre une force vitale distincte du corps. En effet, s'il n'y a que matière ou corps dans l'homme, l'esprit ne peut être qu'un esclave soumis et sans force. Cette question, que j'ai proposée à Cabanis lui-même, n'a pas été résolue, et l'on sait que ce savant revint sur une partie de ses premiers principes dans ses dernières réflexions, qui sont restées inédites (1). »

Après avoir établi la force vitale comme principe *animateur,* il montre qu'elle est essentiellement in-

(1) Il est probable que ce sont ces réflexions qui ont été publiées dans la *Lettre* de Cabanis que nous avons citée.

telligente, même dans ceux des animaux chez lesquels la nature lui a le moins facilité le développement intellectuel. Il en est, en effet, qui sont privés de cerveau, de tête, de système nerveux visible, les polypes et les radiaires, par exemple ; et cependant elle y paraît encore comme un guide éclairé, qui les dirige quand ils cherchent, choisissent, saisissent leur nourriture, se placent à la lumière, se retirent, se contractent en recevant une blessure, etc. On a moins de peine à lui reconnaître ce caractère dans ceux dont le système nerveux, plus parfait, lui permet d'accomplir des opérations plus complètes, plus étendues, plus délicates, témoins les abeilles et les fourmis, dont l'industrie merveilleuse annonce une pensée qui, quelque instinctive qu'elle soit, n'en est pas moins un dessein plein de prévoyance et de sagesse. Enfin dans les espèces les plus relevées, dans l'homme surtout, elle se révèle par des traits de lumière qui frappent les yeux les moins clairvoyans. Elle est donc intelligente dans les animaux, et l'est plus ou moins dans chacun d'eux, en raison de l'état plus ou moins parfait de leur système nerveux. Ce rapport est constant ; mais quelle est la nature de ce rapport? Pourquoi l'ame peut-elle mieux penser quand elle vit dans le cerveau de l'homme que dans celui du chien ou dans les nerfs informes du zoophyte? C'est d'abord parce qu'elle trouve dans un tissu nerveux d'un artifice plus fin et d'une sensibilité plus exquise un conducteur d'impressions, un excitateur d'idées plus subtil, plus

fréquent, plus prompt, plus varié; c'est en second lieu parce qu'elle y trouve un instrument plus docile, qui se prête mieux et plus long-temps à la méditation, un appareil dans lequel, plus libre, elle peut se livrer plus aisément à tous les actes de la réflexion. D'où vient que l'esprit humain est naturellement au premier rang des intelligences terrestres? C'est que, dans son alliance avec un organisme en quelque sorte plus spirituel qu'aucun autre, il est souvent plus tôt et beaucoup mieux provoqué à la pensée, plus maître de lui et plus capable de se porter vers la vérité avec application et méthode, que ces ames moins favorisées, enchaînées par une loi plus dure à un système sensitif plus grossier, plus paresseux et plus confus, dans lequel leur activité n'a jamais qu'un jeu faible, arrêté, limité.

Un autre attribut de la force vitale dans l'animal, c'est d'être médicatrice. Présente et attentive à tous les systêmes qu'elle embrasse dans un amour commun, à peine s'est-elle sentie blessée ou troublée dans l'un d'eux, qu'aussitôt, lui portant un soin particulier, elle travaille à guérir le mal, à réparer le désordre dont il vient d'être atteint; elle met en mouvement et fait servir à son but tous les autres systêmes, tous ceux du moins dont l'action peut seconder ses vues. A ses ordres, tout consent, s'accorde et conspire pour la fin qu'elle se propose; et bientôt, pour peu que ses efforts soient heureux, on la voit ramener l'ordre, l'harmonie, la santé, dans les parties souffrantes. C'est ainsi que par des crises

salutaires elle expulse du corps les matières morbifiques, qu'elle soulève l'estomac contre le poison, rejète d'une plaie le fer, le bois, les esquilles osseuses, etc. et qu'ensuite elle y reforme, elle y ravive les chairs attaquées et mourantes. Mais jusqu'à quel point est-elle médicatrice? dans quelle circonstance l'est-elle par elle-même, et indépendamment de tout art étranger? a-t-elle besoin de secours, de direction, ou même d'opposition? Voilà des problèmes qui sont exclusivement du domaine de la pratique médicale, et sur lesquels les médecins seuls sont appelés à prononcer. Nous abandonnons à leur examen toute la partie de l'ouvrage de M. Virey qui traite des forces médicatrices, nous bornant à remarquer qu'il fait précéder son opinion particulière d'une critique savante et lumineuse des doctrines contraires qui ont été proposées sur ce sujet.

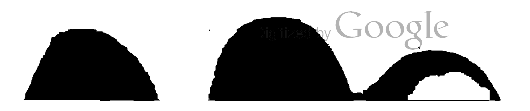
Il est encore quelques autres points dont nous ne rendrons pas compte, parce qu'ils exigeraient de nous, pour être appréciés exactement, des connaissances physiologiques qui nous manquent; mais nous les indiquons aux juges compétens, comme dignes de toute leur attention.

Tel est l'esprit de la doctrine dont nous venons de retracer les points principaux. On voit qu'il n'est pas celui de l'école moderne : aussi, tout en professant une juste estime pour les services qu'ont rendus à la science *Bichat*, *Cabanis* et leurs disciples, l'auteur regrète qu'ils aient borné la pratique de leur excellente méthode à l'observation des seuls

faits qui tombent sous les sens, et qu'ils ne l'aient pas appliquée à des recherches plus profondes sur la nature de la force vitale. Leur physiologie eût été plus complète, et la psychologie qui en découle, plus exacte et meilleure : car, il ne faut pas l'oublier, un système sur la vie et un système sur l'ame sont entre eux comme le principe et la conséquence, l'un contient l'autre, le produit, et le fait en quelque sorte à son image. Quand on regarde la vie comme un ensemble de fonctions, on doit naturellement regarder le *moi* comme un ensemble, et pour prendre l'expression de Condillac, comme une collection de sensations, car le *moi* n'est que la vie douée de conscience ; mais quand on pense que la vie est un principe simple et actif qui anime, développe l'organisme et le met en fonction, on doit croire que le *moi* est une force qui éprouve à chaque instant des sensations nouvelles, parce que, sans cesse en action, je dirais presque en évolution, elle rencontre de toute part des forces étrangères, qui, elles-mêmes animées d'une continuelle activité, la frappent constamment d'impressions diverses et la font jouir ou souffrir par la manière dont elles accueillent, favorisent ou empêchent son mouvement expansif.

Si donc l'ouvrage de M. Virey est destiné à faire quelque bien, ce ne sera pas seulement en ramenant les esprits à des spéculations physiologiques qu'ils ne sauraient négliger sans erreur, mais en les conduisant à une science de l'ame, qui, plus vraie que

celle à laquelle ils avaient foi, est plus propre en même temps à leur donner les croyances morales et politiques dont ne peuvent se passer les intelligences éclairées et les cœurs généreux. Ce sera peut-être aussi en les réconciliant avec des idées religieuses qui, dépouillées de mysticisme, satisfont la raison, et dans lesquelles il est consolant pour le sage de trouver une explication de sa condition présente et une révélation de sa destinée future. Comment ne pas concevoir ces espérances, quand on aperçoit tous les rapports qui lient entre elles la physiologie, la psychologie et la théologie; et quand on voit dans la connaissance de la vie et de l'ame un commencement de celle de Dieu, et dans l'étude de Dieu celle de la vie et de l'ame universelles, *in Deo vivimus et sumus?*



M. KÉRATRY,

Né en 1769.

L'ONTOLOGIE n'est pas une chose vaine, mais elle est d'une grande difficulté. Ce qu'elle recherche dans l'homme et la nature, ce n'est pas seulement ce qu'ils ont d'actuel et de visible : c'est leur passé et leur avenir, leur origine et leur destinée, c'est-à-dire ce qu'il y a en eux de plus intime et de plus caché. En outre, du créé elle passe à l'incréé, elle s'élève au Créateur, elle plonge dans les ténèbres de cette mystérieuse existence, elle en contemple profondément les ineffables attributs. Son objet est infini : s'il était compris, tout serait compris ; la théorie qui s'y rapporterait serait absolue, universelle, ce serait la toute philosophie. Par malheur, une telle théorie n'est point encore constituée ; souvent tentée, quelque peu avancée par la coopération successive des penseurs de tous les âges, elle est loin cependant d'avoir le caractère d'une science ; positive en quelques points, elle est incertaine en beaucoup d'autres : il y reste une foule de choses à faire. Nous ne saurions donc refuser notre estime à l'écrivain qui, à son tour, a essayé d'y répandre quelques lumières nouvelles. S'y fût-il porté avec

plus de mouvement que de méthode, plus de sentiment que de raison, en homme que son sujet domine, ravit et trouble quelquefois, ce serait encore un service qu'il aurait rendu à la vérité; il aurait fait penser à des questions graves, profondes, inévitables : tel est un des mérites de M. Kératry dans l'ouvrage d'ontologie qu'il a publié sous le titre : *Inductions morales et physiologiques* (1).

Nous allons en donner une rapide analyse.

Au commencement il n'y avait que l'Être; mais l'Être était intelligent. Il voulut créer, et soudain il pénétra le néant, vide immense où la matière et l'esprit étaient de toute éternité à l'état de possible; il leur prêta l'être, et les réalisa : ce fut en les combinant entre eux sous mille formes diverses. De ces combinaisons sortirent toutes les existences individuelles qui peuplent l'univers, et le varient à l'infini. Dans notre monde, il en résulta trois grandes espèces, les minéraux, les végétaux et les animaux, êtres mixtes qui présentent tous l'alliance de l'esprit, ou pour mieux dire, de la force et de la matière, mais avec cette différence que, dans les premiers, la force est sans unité et la matière sans organes; que, dans les seconds, il y a commencement, et dans les autres complément de l'unité virtuelle et de l'organisation matérielle. Ces êtres vivent en cet état tout le temps que le permettent les lois qui les régissent; après quoi ils meurent : et alors en

(1) Un vol. in-8°.

chacun d'eux la force et la matière se retirent l'une de l'autre, non pour rentrer au néant, mais pour continuer à être, en passant sous de nouvelles formes et dans de nouvelles combinaisons. Telle est en particulier l'ame de l'homme, qui, dans le principe, s'unit au corps, pour s'en dégager ensuite et reparaître dans d'autres rapports, où sans doute elle reprend encore des organes, mais plus déliés et plus parfaits que ceux dont elle jouit ici-bas. Ainsi s'expliquent sous la loi de Dieu la *création* de l'être spirituel et de l'être matériel, leur *union* terrestre, leur *séparation* et leur *restitution* dans un autre monde.

Voilà quels sont les principaux points d'ontologie que M. Kératry a traités dans son ouvrage. Comme les développemens qu'il leur consacre consistent pour la plupart en descriptions à demi-poétiques, qu'un résumé ne saurait reproduire, ou en explications physiologiques et physiques dont nous ne sommes point assez juge, nous ne suivrons pas l'auteur dans tous les détails de son systême, nous nous bornerons à en examiner trois opinions particulières, qui regardent spécialement la partie morale de la science.

Commençons par ses idées sur l'immortalité de l'ame. Quant au fond, elles ne s'écartent pas de celles que professe sur ce point la philosophie spiritualiste. Elles se fondent sur les mêmes raisons. C'est de la simplicité et de la moralité de l'ame, c'est de sa condition sur la terre, de l'épreuve qu'elle

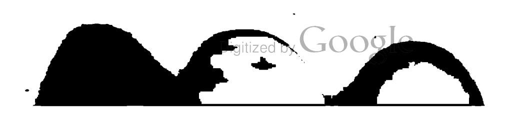
y subit, de la manière dont elle la subit, du besoin et du droit qu'elle a de passer à un monde meilleur; c'est aussi de l'existence de Dieu, considéré comme ordonnateur de l'épreuve et juge du mérite, que l'auteur conclut une autre vie, succédant à celle-ci pour l'ordre et la justice. Mais non-seulement il la conclut, c'est-à-dire la conçoit comme une conséquence rationnelle, il la voit en quelque sorte, ou du moins l'imagine, et en fait presque le tableau: ainsi il croit que l'esprit ne dépouille ici-bas son appareil organique que pour en prendre ailleurs un autre plus parfait, qu'il échangera sans doute encore contre un autre qui vaudra mieux, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'enfin..... Mais qu'arrivera-t-il enfin? Est-ce à perpétuité, ou seulement pour un temps, que se feront tour à tour toutes ces métamorphoses? et dans quels lieux se feront-elles? Sera-ce de Sirius à Saturne, ou de Saturne à Sirius? Habitans de la terre, où irons-nous en la quittant? où sera notre première halte? Y retrouverons-nous les nôtres? nos aïeux nous y attendent-ils? y attendrons-nous nos descendans? Questions étranges, problêmes mystérieux, auxquels conduit le systême de l'auteur, et pour lesquels il n'y a point de solution dans la science, mais seulement dans la poésie; inconcevable avenir, qu'on peut rêver en idée, mais qu'on ne saurait démontrer. Qu'il suffise de savoir, l'immortalité une fois prouvée, que l'ame doit trouver dans son nouveau mode d'existence plus ou moins de facilité à poursuivre sa destinée,

et que c'est dans ce plus ou moins de facilité, ménagé à son action par les lois de la Providence, que consisteront la récompense ou la peine qui l'attendent; que du reste, on ne cherche pas à voir ce qui ne peut se voir, à dégager un inconnu sur lequel les données manquent. On ne ferait que se jeter dans de vaines conjectures, et peut-être arriver à un fâcheux *illuminisme* : car on s'éblouit aisément quand on cherche à voir dans les ténèbres, et qu'on se fatigue les yeux sur des mystères impénétrables.

On eût mieux profité des idées de M. Kératry si, au lieu d'aller si loin par de simples imaginations, il se fût arrêté à ce que son sujet a de positif, s'il l'eût traité plus sévèrement, et que, moins occupé d'hypothèses, il eût plus fait pour la science, et présenté ses preuves avec plus de force et de précision : il en eût résulté pour ses lecteurs une conviction plus solide.

Passons à sa théorie morale. A la prendre en elle-même, et dans la rigueur de son principe, elle n'est pas irréprochable. L'intérêt y paraît au fond : intérêt doux et bienveillant qui ressemble sans doute bien peu à l'*utile* étroit de Volney, et qui certainement dans la pratique, sous la direction d'une âme honnête, n'aurait aucun des inconvéniens du sensualisme vulgaire; mais il n'en est pas moins un intérêt, une espèce d'égoïsme; c'est le plaisir entendu d'une manière large et généreuse, mais c'est toujours le plaisir. Or, cette doctrine ne satisfait pas

bien par la solution qu'elle propose sur le but de la vie humaine. En effet, comme nous l'avons montré, et comme nous le montrerons ailleurs, si l'homme est fait pour le bonheur, c'est seulement parce que le bonheur est la conséquence du bien; c'est parce qu'il en est le sentiment, la preuve et la récompense : mais, à dire vrai, l'homme est fait pour le bien, c'est-à-dire pour le plus grand développement de toutes ses facultés; et comme il ne peut avec sa conscience arriver au bien sans le savoir, et le savoir sans être heureux, sa destinée a pour objet le bien et le bonheur à la fois; en sorte que les séparer entre eux, prendre l'un et laisser l'autre, renoncer à celui-ci pour celui-là, c'est mettre en deux le but de la vie, c'est lui ôter son intégrité, et avec son intégrité sa vérité. Les stoïciens pour leur part, les épicuriens pour la leur, n'ont pas fait autre chose; ils n'ont vu, ceux-ci que le plaisir, et ceux-là que la vertu; se partageant entre ces deux maximes, le bonheur sans condition, ou le bien pour le bien lui-même; partage mal entendu, d'où sont sorties deux opinions qui, toutes deux exclusives, sont par là même défectueuses; car il n'est pas vrai que le bonheur sans condition, ou le bien sans conséquence, soient le plein but de la vie. Le vrai est au contraire que c'est le bonheur à cause du bien, ou le bien avec le bonheur. M. Kératry nous a semblé incliner vers l'un de ces deux principes, vers le principe épicurien; et, sous ce rapport, sa théorie peut prêter à quelques critiques : mais



comme en même temps elle s'allie à des croyances si élevées, aux dogmes si saints de l'immortalité de l'ame et de l'existence de Dieu, elle se corrige et s'élargit, grace à ces excellentes idées; elle prend la couleur d'une doctrine d'amour et de sentiment; ce n'est plus de l'égoïsme, c'est du sentimentalisme. Ajoutons que, si des principes peuvent gagner à passer par une ame excellente, M. Kératry, mieux que personne, a dû donner à ceux qu'il professe cette empreinte de loyauté qui ne manque jamais à sa pensée. Homme de cœur, et de cœur chaud, toujours en verve de conscience, tout inspiré de probité, il ne sort rien de sa pensée qu'il ne le nuance de son caractère; il le met dans tout ce qu'il écrit. Le philosophe en lui n'est point un être abstrait : c'est le citoyen, le patriote; c'est la personne elle-même, telle que nous l'avons vue toutes les fois qu'il a fallu dire ou faire quelque chose de bon et d'honorable. Il serait difficile de cette manière qu'une morale, même moins vraie que celle qu'il a adoptée, exposée avec ce sentiment d'honnêteté qui le domine, n'en reçût pas en effet les plus heureux amendemens. Aussi est-ce là ce qui arrive et ce qui explique comment M. Kératry, d'un système qui, chez tout autre, ressemblerait à l'intérêt, fait une doctrine de bonté, d'amour et de dévoûment : cette métamorphose n'est qu'une illusion, mais ce n'est pas celle de toutes les ames; elle était naturelle à M. Kératry.

Il y a un jugement à peu près semblable à porter

sur la poétique de l'auteur. En principe, il réduit le beau à l'*utile ;* dans l'homme et dans la nature, dans la réalité et dans les arts, il ne regarde la beauté que comme un effet de l'utilité : c'est là le fond de son systême. Or, si par utilité on entend (selon nous, mal à propos) tout ce qui peut contenter un besoin et satisfaire un désir, il est clair que le beau, jusqu'à un certain point, est l'utile : il est l'utile, puisque (par hypothèse) l'utile embrasse tout : toutefois, il faut remarquer qu'alors même le beau n'est pas toute espèce d'utile, puisqu'il y a bien des objets dont on jouit sans les admirer, et dont on profite sans poésie. Mais il ne faut pas prêter à l'*utile* ce sens vague qu'il n'a pas ; il faut le prendre comme tout le monde et dans sa commune acception : or, à ce compte, il n'est que la propriété de contribuer au bien-être matériel : c'est la propriété qu'a un habit de couvrir, une maison d'abriter. Que si, en outre, l'habit plaît par sa coupe, la maison par son élégance, c'est que dans ces objets le beau se joint au bon ; c'est une qualité de plus, c'est une autre qualité. S'ils n'eussent été qu'utiles, ils n'eussent réellement satisfait, l'un qu'au besoin d'être couvert, l'autre à celui d'être abrité ; mais en s'embellissant, ils conviennent à un besoin d'un autre genre ; ils s'adressent au sens du beau, et éveillent l'idée de la poésie. Si donc le beau s'allie à l'utile, il n'est pas pour cela l'utile ; il est autre chose : reste à savoir ce qu'il est. Or, rien n'est plus difficile. Bornons-nous à jeter quelques vues sur la

question. Pour ne pas remonter trop haut, partons d'un point que nous prenons pour accordé : c'est qu'il y a, sous toutes les formes matérielles, dans tous les corps que nous voyons, des principes actifs ou des forces qui les animent. Des forces sont au sein de toute agrégation matérielle, et comme elles y sont avec de la puissance, elles y déterminent inévitablement, à chaque action qu'elles y opèrent, quelque changement d'état qui répond à cette action, qui la rend, la fait sentir. En sorte que, dans la nature, il n'est pas un phénomène qui ne soit l'expression en même temps que le résultat de quelque force qui se déploie : tout y est donc expressif. La nature entière n'est qu'une langue dans laquelle chaque force a ses signes et ses symboles : mais comment y paraissent-elles? sous quels traits, avec quelles qualités? Rien sans contredit de plus divers; cependant, parmi tant de nuances, voici quelques rapports que l'on peut remarquer : ou ces forces ne développent et ne projètent en quelque sorte dans les formes qu'elles affectent qu'une activité lourde, languissante et monotone, elles vivent et se meuvent à peine, elles manquent de déploiement; ou au contraire elles s'agitent et se déchaînent en désordre, sont violentes et convulsives; ou enfin, plus heureuses, elles unissent harmonieusement l'énergie à la règle, le mouvement à la mesure, la variété à l'ordre; elles se déploient avec plénitude et dans toute la vérité de leur nature. Dans ces trois cas, ce qu'elles sont en elles-

mêmes, elles le paraissent dans leurs formes; telles on les verrait intimement, telles ont les voit dans leurs dehors; elles font à leur image l'expression qu'elles revêtent : il suit de là que la matière n'a pas qualité par elle-même; qu'elle n'a que ce qu'elle reçoit; que, passive en toute chose, c'est de la force qu'elle emprunte les caractères qu'elle présente. Par conséquent, en fait de beauté, si l'on veut aller au principe, il faut aller à la force; en elle est ce qui est beau et ce qui rend beau tout ce qu'elle anime. Or, à quoi tient sa beauté? Ce n'est pas à l'inertie, à une activité lourde, incomplète et arrêtée; car en cet état elle est informe, elle a le hideux d'un avorton et la laideur d'une chose sans vie. Ce n'est pas non plus à une activité extravagante et débordée, puisque ainsi elle est difforme, qu'elle répugne comme un monstre, comme une nature qui sort de l'ordre, qui se dérègle et se décompose. *Informe* ou *difforme,* elle ne saurait être belle : comment donc le devient-elle? C'est lorsqu'elle a vie et vérité, qu'elle agit selon sa loi; que, pleinement dans sa sphère, elle concilie avec bonheur le mouvement et la mesure, le jet et la tenue, le déploiement et l'ordre : voilà de quel caractère elle tire tout son charme, à quelle harmonie elle emprunte tous ses genres d'agrément, gracieuse, noble ou sublime, selon les traits qui la distinguent et les circonstances qui la modifient. Tout vient de là; et pourquoi? parce que c'est là qu'est la perfection; parce qu'il n'y a rien de mieux pour une force que

d'être force selon sa loi, que d'être active selon sa destinée. Ainsi donc, qu'est-ce que le beau considéré dans son principe? C'est la force telle que nous venons de la définir. Qu'est-ce que le beau dans son expression? C'est la force se produisant avec le caractère qui la rend belle, sous quelque forme de la matière, sous la forme du minéral, de la plante ou de l'animal. Et maintenant veut-on savoir quelle impression produit le beau sur l'ame de ceux qui le conçoivent? Sans faire pour cela de théorie, et en se bornant à une simple vue, on peut remarquer que le sens du beau, une fois que l'intelligence a démêlé dans la matière le principe de la beauté, se développe aussitôt avec un mouvement exquis de joie, d'amour et d'admiration; il se charme et s'enchante; il abonde d'affection pour l'objet qui le captive; il en jouit avec délices; et cependant il ne le désire pas pour y toucher, pour s'en servir et le consommer. A quoi bon? Il le désire pour le garder, pour le voir, pour le contempler avec religion : c'est pourquoi il paraît avoir tant de désintéressement dans son émotion, non qu'il ne s'y plaise singulièrement, que l'amour de soi n'y trouve son compte; mais, comme il n'en veut pas à l'existence de l'être qu'il a pris en admiration, comme au contraire il n'aspire qu'à la protéger et à la faire durer, il semble ne plus songer à soi, ne faire sur soi aucun retour : c'est le beau pour le beau lui-même qu'il semble aimer et rechercher. Grande différence avec ce que le cœur

éprouve, quand c'est d'utile qu'il s'occupe; car alors, loin de s'abstenir, il ne travaille qu'à tenir, qu'à employer et consommer; son plaisir est d'user, et non plus de contempler; c'est de détruire à son profit, et non de conserver par admiration. Le sentiment *industriel* porte à se nourrir, à se vêtir, etc.; le sentiment *æsthétique*, à regarder et à adorer.

Mais ces questions en amènent bien d'autres. Le beau expliqué dans sa généralité, il s'agirait de savoir ce qui constitue les différens degrés de beauté, ce qui en fait les divers genres, ce qu'est la beauté physique et la beauté morale, la beauté réelle et la beauté artificielle; il s'agirait d'aborder successivement tous les problêmes d'æsthétique, de discuter ainsi toute la philosophie des arts; et le sujet ne manquerait ni d'intérêt, ni de nouveauté: mais ce n'est pas en passant, et dans les limites d'une composition consacrée à la critique, que pourrait se traiter un sujet aussi étendu; il faudrait un livre exprès: il suffit d'en avoir indiqué les principaux points de vue.

Maintenant, pour revenir à l'opinion de M. Kératry, si, prise à la rigueur, elle n'est pas, comme on l'a vu, d'une parfaite vérité, considérée avec les ménagemens que demandent toujours les opinions un peu vagues, considérée surtout dans les applications que l'auteur en fait avec sentiment et imagination, elle paraît plus satisfaisante que ne le ferait supposer le principe dont il la tire; il la cor-

rige en la développant; il y mêle à son insu des idées qui la modifient : sa poétique est comme sa morale, le faux y est au fond, mais cela ne l'empêche pas de porter, en fait de *beau* comme en fait de *bien*, des jugemens pleins de vérité. Son goût ressemble à sa conscience : il vaut mieux que son systême.

On sait comment écrit M. Kératry : si les circonstances le pressent, si son sujet le prend au cœur, son expression, prompte, ferme et précise, rend avec autant de force que de simplicité la pensée qui l'émeut; il a d'inspiration le style, qui, pour d'autres, n'est d'ordinaire que le fruit du travail et de la réflexion; il est exact et réduit comme s'il avait voulu l'être : on dirait un logicien éloquent, quand il n'est qu'un orateur passionné. A la tribune ou dans les journaux, c'est quand la discussion a été flagrante, quand il n'a fallu prendre conseil que de sa conscience et de sa situation, que sa verve politique s'est produite avec le plus de raison. Sans doute alors la vérité le touche de si près et l'intéresse si vivement, qu'il en a d'abord le sens plus juste, et que, sans méditer ni attendre, il trouve, pour l'exprimer, le langage qui convient le mieux à l'impression de son esprit et au mouvement de son ame.

Mais quand les questions ne l'emportent pas, et que, plus tranquille et plus froid, il spécule à loisir, son intelligence, moins saisie, ne perçoit plus les objets avec la même exactitude. Sa pensée se néglige,

et ne se tient plus aussi bien dans la juste vérité; elle devient vague, et se laisse aller aux jeux quelquefois bizarres d'une imagination mal contenue. Une fausse poésie se répand alors sur ses conceptions philosophiques : il mêle à la science des couleurs qui ne lui vont pas : il la traite comme un sentiment, et l'exhale comme une émotion. L'art ne gagne rien à cette manière d'exposer; la science y perd beaucoup, elle en paraît moins vraie, moins positive et moins claire. Il ne faut rien moins que les élans d'ame, la chaleur de conviction, le ton et l'accent de bonne foi, qui ne manquent jamais à M. Kératry, pour empêcher que ces défauts ne dégénèrent quelquefois en déclamations sentimentales et en expressions de mauvais goût : heureusement il couvre tout des bonnes qualités qui le distinguent.

M. MASSIAS,

Né en 1764.

La méthode la plus naturelle dans la critique philosophique est d'abord d'exposer, et ensuite de juger les doctrines dont on s'occupe : c'est la vraie manière d'instruire en philosophie comme en justice, parce qu'avant d'approuver ou de condamner, on commence par soumettre à l'examen les pièces du procès qui en est cause. Telle a été la marche suivie à l'égard du plus grand nombre des écrivains dont nous avons parlé ; mais remarquons que, chez eux, ou le système qu'ils embrassent est spécial, particulier, et se prête aisément à un résumé précis ; ou il est général, mais composé de telle sorte qu'il y domine quelques idées auxquelles reviennent toutes les autres, et dans ce cas encore l'analyse est facile. Mais quand une théorie est vaste et vague en même temps, quand dans toute son étendue on ne trouve pas de ces points culminans, de ces principes en saillie qui dominent tout le reste, il devient très-embarrassant d'en tracer une analyse : on ne sait que retrancher, que conserver ; on ne peut tout dire et on ne sait que dire ; on reste devant l'ouvrage comme devant une mer d'où rien ne ressort que l'immensité ; on est bien alors forcé de renoncer

à une exposition, et de se borner à l'indication de l'objet, de l'esprit et du caractère du livre qu'il s'agit de faire connaître : c'est, après y avoir pensé, le parti que nous avons pris à l'égard de celui de M. Massias. Composé d'un assez grand nombre de volumes (1), tous consacrés au développement d'une philosophie qui embrasse une infinité de questions, il nous a paru très-difficile de le réduire aux proportions d'un résumé exact : il contient tout un monde, et en même temps il offre peu de ces points de vue qui fixent d'abord le regard et servent de centre à tout le reste. Si l'on veut bien voir, il faut tout voir, et si l'on voit tout, on voit trop pour tracer du sujet un abrégé fidèle : il n'y aurait bien que l'auteur lui-même qui fût capable de resserrer sa pensée tout entière dans le cadre étroit d'une analyse. C'est sans doute là un défaut ; c'en est toujours un de ne pas frapper les esprits, de ne pas les saisir de quelques idées qui, les attirant entre toutes les autres, leur fassent une impression dominante et profonde. On ne regarde, on ne retient que les opinions qui ont du trait ; celles qui manquent de caractère sont comme ces physionomies de peu d'expression, dont on ne conserve rien dans la mémoire, quoique souvent on y ait admiré une sorte de noblesse et de beauté. On peut, toutefois avec le ménagement et le respect que méritent de grands et sérieux travaux, appliquer une partie de ces ré-

(1) *Rapports de l'homme à la nature*; 5 vol. in-8°.

flexions à l'auteur du livre des *Rapports de l'homme à la nature, et de la nature à l'homme*. C'est pourquoi, au lieu d'une exposition, nous nous bornerons à donner une idée sommaire de sa philosophie.

Si l'on veut rattacher à quelques chefs généraux les diverses opinions dont elle se compose, on voit qu'en définitive toutes se rapportent à Dieu, à l'homme et à la nature; toutes sont de la *théologie*, de la *psychologie* ou de la *physique*.

M. Massias considère dans l'homme trois grands faits qui, selon lui, l'expliquent tout entier, l'*instinct*, l'*intelligence* et la *vie* : l'instinct, qui commence son existence et en fait le fonds primitif; l'intelligence, qui la développe; la vie, qui la complète. Pour tout ce qui est de premier mouvement et ne peut attendre la réflexion, pour tout ce qui risquerait d'être mal fait sous le régime de la volonté, l'instinct veille et agit : c'est la providence de l'homme avant qu'il sache rien, et quand il a sa raison, c'est encore sa providence, si sa raison ne suffit pas. Cependant toutes ses actions n'ont pas été remises à la conduite de l'instinct : il en est un grand nombre dont il doit être lui-même le conseil et l'agent. Pour celles-là, il a la pensée, la liberté et la moralité : par conséquent, sans instinct il ne vivrait pas; sans intelligence il ne vivrait pas moralement. Pour lui, la vie n'est complète que par l'union harmonieuse de ces deux facultés. L'instinct, pur besoin de conservation, a pour objet l'assimilation, la nutrition et la reproduction. L'intelli-

gence, acte de sentiment et de raison, embrasse une foule d'autres objets ; elle considère l'utile, le vrai, le beau, le bien ; elle s'étend à toute la destinée humaine. La vie est en bon chemin quand, dirigée, d'une part, par les sûrs avis de l'instinct, de l'autre, par les hautes et sages vues de la raison, elle s'accomplit selon l'ordre de la Providence et de la conscience ; elle arrive alors à la vertu et au bonheur qui, ensemble, sont le vrai but de toute l'activité de l'homme.

En résumant de la même façon les idées que l'auteur a développées sur le monde et sur Dieu, on reconnaît qu'il considère l'un comme un ensemble d'existences qui, créées, ordonnées et conservées, en vertu de certaines lois, n'est lui-même qu'un effet d'une cause supérieure ; l'autre est cette cause supérieure, éternelle, immense, souverainement active, intelligente et forte ; elle prend l'univers, qu'elle a produit, pour théâtre de sa puissance ; elle y fait naître et vivre tous les êtres qu'elle appelle à y jouer un rôle. Toute la création n'est qu'un grand drame ; le poète mystérieux et divin qui l'a conçu et mis en jeu ne s'y montre pas en personne ; il n'est pas ici plutôt que là ; il n'a pas été hier plus qu'aujourd'hui : mais partout et toujours il est et se fait sentir ; il ne se dévoile pas, mais il se prouve, et, sans s'expliquer intimement, il se fait connaître par signes et se révèle par symboles. Si ce n'est pas assez pour notre curiosité, ce doit être assez pour notre raison : telles sont les idées sages dans lesquelles

M. Massias nous a paru se renfermer sur un sujet si difficile et si grave.

Si maintenant on se demande quelle est la couleur de cette doctrine, on n'aura pas de peine à voir que c'est celle du spiritualisme : c'est ce qui paraît assez au simple aperçu que nous venons d'offrir. Il n'y a en effet que le spiritualisme qui mène aux résultats que nous avons énoncés ; mais s'il en fallait d'autres preuves, on les trouverait en lisant les notes très-étendues que l'auteur a consacrées à la réfutation de diverses opinions matérialistes : il les attaque avec autant de force que de bonne foi, et c'est sans esprit de parti, sans préjugé ni aveuglement. Il ne mêle à la discussion rien d'étranger, rien de politique et d'intéressé ; il n'y parle que de science.

Quant au caractère même de ses idées, il semble que quelquefois il les présente sans leur donner assez ce développement extérieur, cette exposition sensible, cette démonstration de l'auteur au lecteur, qui cependant leur prêteraient du relief et de la lumière. Il philosophe trop pour lui, et pas assez pour le public ; il ne prend pas les esprits où ils en sont pour les conduire où ils veulent aller ; il a sa route à lui, et la suit sans prendre garde ; il ne songe à personne ; il n'enseigne pas ; il pense ; il pense à sa manière, comme il l'entend, en solitaire : de là quelque chose d'arbitraire et d'un pur étrange, soit dans le fond, soit surtout dans la forme de ses ouvrages.

On ne saurait contester à M. Massias la faculté

du sens philosophique ; il la possède certainement ; mais il ne l'applique pas toujours avec assez d'art et de méthode. Il voit trop par aperçus ; il s'en tient trop au simple aspect. En présence des faits, il n'attend pas, l'œil attentif, qu'ils se déterminent, se dégagent, et se montrent à lui nettement : après un premier moment d'observation, il les laisse aller, et n'en garde qu'une notion de première vue. Aussi qu'arrive-t-il? c'est qu'au lieu de les expliquer, il les indique seulement, les résume, et ne les montre pas. Il pèche par concision, et devient obscur faute de développement : ce qui n'empêche pas néanmoins que, quand il affectionne une idée, il ne s'y arrête avec complaisance, ne la suive longuement, ne l'étende, ne la délaie avec une surabondance d'expressions qui fatigue le lecteur ; en sorte qu'à côté de l'extrême concision règne parfois la diffusion, et qu'on voit se succéder, par un rapprochement singulier, des formes arides de logique et des développemens demi-poétiques, des définitions pressées et des descriptions prolongées ; mélange peu agréable de deux genres de style, où l'on reconnaît tour à tour la manière de Condillac et celle de Bernardin.

Pour finir par un jugement général, il nous semble que M. Massias, dont le livre est plein de philosophie, quoiqu'il ne soit pas parfaitement philosophique, penseur par goût, esprit sérieux et sage, riche de connaissances variées, avait tout ce qu'il fallait pour faire un ouvrage excellent. Mais on di-

rait qu'il a fait le sien avant d'être bien préparé, c'est-à-dire, avant d'avoir perfectionné ses bonnes qualités, corrigé ses défauts, achevé son éducation de philosophe et d'écrivain. S'il en eût été autrement, il eût sans doute réussi à se concilier un peu plus de cette popularité de bon aloi, qu'un livre fait en conscience comme le sien manque rarement d'attirer à l'auteur qui y a consacré ses veilles et son talent : il eût ainsi joui du prix de ses longs travaux, et obtenu la récompense que mérite, sans aucun doute, son dévoûment à la science et son amour de la vérité.

A peine l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* 19ᵉ *siècle* était-il publié, que nous avons reçu de M. Massias des observations sous forme de lettre (1), auxquelles il serait injuste de ne pas avoir égard.

Il nous reproche de n'avoir pas lu son *Problème de l'esprit humain;* nous répondrons que nous l'avons lu, et que nous l'avons même annoncé dans le *Globe* du 28 janvier 1826. Quoique l'annonce fût peu developpée, elle indiquait cependant, d'une manière assez exacte, le sujet général du livre, les principales questions dont il traite, et l'esprit du système qui y est exposé.

Quant aux autres ouvrages de l'auteur, nous les avons désignés sous le titre commun de *Rapport*

(1) *Lettre à M. Ph. Damiron,* par M. le baron Massias; chez Firmin Didot, rue Jacob.



de la nature à l'homme et de l'homme à la nature, parce que l'auteur les y rattache au moins pour la plupart comme en étant la suite et le complément. C'est, en effet, dans le *Rapport de la nature à l'homme, etc.*, qu'est le fonds de ses idées et la généralité de ses principes. Du reste, pour plus d'exactitude, citons en particulier la *Théorie du beau et du sublime*, et les *Principes de littérature, de philosophie, de politique et de morale*.

Rapportons aussi plusieurs passages que M. Massias a rapprochés dans sa lettre, dans le but de mieux faire sentir sa véritable pensée : ce sont des espèces d'aphorismes qui la résument et la définissent.

« La force *impressive* des lois universelles s'unit à l'action *perceptive* de chacun de nous, sans altérer en rien notre individualité ; elle y sollicite et règle la production des phénomènes organiques, intellectuels, sociaux et moraux, ces derniers étant néanmoins définitivement soumis à des lois d'un ordre plus élevé, à celles du devoir, du beau, du sublime. En considérant notre espèce sous ce point de vue, on peut résoudre les difficultés contre lesquelles ont, jusqu'à présent, échoué toutes les philosophies, donner des bases assurées à nos connaissances et à nos arts, et élever la morale et la métaphysique au rang de sciences exactes. Dans ce système tout est grand, noble, consolant. Partie intégrante de l'ordre universel, incessamment sous la main de la nature qui agit en lui, l'homme en

est indépendant dans les déterminations du libre arbitre. »

« Il est impossible de concevoir aucune modification de notre être sans une action organique, une action intelligente qui la cause ou qui la perçoit, et une action universelle qui donne ses lois à l'organisation et à l'intelligence, et qui les maintient dans leurs formes et leurs caractères. »

« S'il est irrécusablement vrai que la nature agit constamment sur notre organisation et sur notre intelligence pour en solliciter et régler les opérations, et si néanmoins personne, jusqu'à présent, n'a tenu compte de cette intervention, et n'a considéré l'homme que moins cet élément primitif de son être, il s'en suit qu'aucune philosophie n'a pu résoudre le problême de notre MOI, et donner des bases certaines à la connaissance humaine. »

. . . .

« Ce rapport, ce troisième élément de la constitution de l'homme dont jusqu'ici on n'a point tenu compte, en fait une UNITÉ TERNAIRE (1), ayant en soi la *cause* de son action, par conséquent ses *moyens*, par conséquent son *effet* (2); et, hors de soi, par conséquent son objet, son *stimulus* et son

(1) UNITÉ TERNAIRE est aussi écrit dans mon livre en lettres capitales.

(2) Voyez *Théorie du Beau et du Sublime*, pag. 266 et 267, et *Principes de Littérature*, etc., etc., tom. 4, pag. 202, Aphorisme 430.

régulateur, dont, en la percevant, il s'associe l'action. »

« Nous allons essayer de rendre sensible à l'imagination ce que nous venons d'exposer aux yeux de l'esprit. Supposons une montre intelligente, renfermée dans la grande horloge de l'univers, en recevant son mouvement, inscrivant et lisant sur son cadran tous les phénomènes extérieurs qui s'y répètent en petit ; ayant aussi un mouvement propre qui peut seconder ou contrarier l'action générale, sans pouvoir cependant s'en affranchir totalement. On voit, dans cette hypothèse, que le *rapport* en vertu duquel la montre perçoit en soi l'action universelle se compose de sa propre action, de sa propre perception, combinées avec l'action et l'intelligence universelles ; le lien qui les unit est leur action commune et réciproque. »

. . . .

« Homme, créature finie, dépendante par son organisation et sa pensée de l'univers et des lois qui régissent l'univers, à l'action duquel elle s'associe par la perception et l'intelligence, et, par son libre arbitre, soumise aux lois du devoir, auxquelles elle peut obéir ou désobéir (1). »

(1) *Problème de l'Esprit humain,* page 36.

M. BONSTETTIN,

Né à Berne, en 1745.

Si, au lieu de borner à notre pays l'histoire de la philosophie contemporaine, nons l'avions suivie ailleurs, et particulièrement en Angleterre et en Allemagne, nul doute que notre *Essai* n'eût offert plus d'intérêt, et que la critique, élargie par un sujet plus varié, n'eût étendu ses vues et généralisé son examen; des comparaisons se seraient établies, des rapprochemens se seraient présentés, des jugemens auraient été portés sur la situation relative des doctrines de chaque peuple. Il eût été curieux de chercher si chacun d'eux avait eu les mêmes écoles, avait eu son *sensualisme*, sa *théologie* et son *éclectisme* dans le même rapport et avec le même caractère; on eût aimé à voir quelle influence diverse avaient pu tour à tour exercer et recevoir ces philosophies de lieux et de génie si différens: c'eût été le tableau de tout un mouvement d'idées, et il est aisé de sentir de quelle importance il eût été de le tracer complètement. Mais outre les difficultés de ce sujet pris en lui-même, il y avait d'autres obstacles, tels que l'ignorance des langues et des littérutures, qui devaient nous empêcher d'en-

treprendre une telle tâche : nous n'en avons pas eu la pensée. C'est donc à la France que nous nous sommes réduit; cependant comme quelques écrivains ont, en se servant de notre langue, pris en quelque sorte parmi nous des lettres de naturalisation, qu'ils se sont faits Français, qu'ils ont parlé pour les Français, nous ne pouvons guère nous dispenser de leur donner une place dans la galerie que nous avons essayé de présenter au public : c'est ce que nous avons déjà fait pour M. le baron d'Eckstein, c'est ce que nous allons faire en ce moment pour MM. Bonstetten et Ancillon : ils appartiennent à l'éclectisme, et ils y ont leur rang et leur nuance; ils viennent, naturellement, et après les philosophes qui précèdent, et avant ceux qui vont suivre. Ils ouvrent dans leur école la série de ceux chez lesquels la pensée de l'*éclectisme* commence à paraître plus développée et plus expresse. Parlons d'abord de M. Bonstetten.

Une remarque nous a frappé dans la lecture de ses ouvrages, c'est la position qu'il a su prendre entre deux philosophies qui semblaient l'une ou l'autre devoir le gagner et le captiver. En commerce avec toutes deux, exposé à leurs séductions, il a gardé sa liberté, et est demeuré indépendant; vivant au milieu de penseurs et d'amis qui tenaient pour Kant ou Condillac, il n'a lui-même été ni kantiste ni condillacien. Né en Suisse, et dans le moment où devait s'y faire sentir le système de philosophie qui avait remué toute l'Allemagne, où la France y

devait porter avec son goût et sa littérature ses opinions métaphysiques, placé comme sur un lieu neutre, où arrivaient toutes ces idées, il ne s'est exclusivement livré ni à celles-ci, ni à celles-là; il a tout regardé, tout jugé avec bienveillance et calme, et s'est ensuite retiré, sans préjugé, dans sa conscience, pour s'y former de son propre fonds une opinion qui fût à lui : il n'est comme aucun des maîtres dont il reçut les leçons; il n'est pas même comme Bonnet, avec lequel il philosopha dans des rapports si doux, et qui excitèrent dans son ame tant d'admiration et tant d'amour. Il a sympathie pour tous, mais il n'a foi qu'à ce qu'il sent; s'il ressemble à quelqu'un, c'est plutôt à un Écossais, c'est à Stewart, dont il rappelle assez la manière et l'esprit; mais ce n'est pas comme disciple, c'est comme homme du même crû et de même nature philosophiques. On peut, au reste, expliquer cette liberté de pensée par les deux causes qui toujours concourent à donner à l'intelligence son caractère et sa direction, par les dispositions originelles et les circonstances dans lesquelles ces dispositions se sont développées : or, ce qu'on voit dans M. Bonstetten, c'est, d'une part, un goût naturel pour l'observation et la vie intimes; c'est le besoin d'être à soi, de s'étudier et de se connaître; c'est un sens curieux et sérieux, sincèrement dévoué à la recherche de la vérité; de l'autre, c'est l'impression qu'il reçoit du monde dans lequel il vit; c'est ce concours d'opinions qui se débattent sous ses yeux, et dont il suit le

spectacle avec une attention impartiale et un examen instructif : il y a en effet de tout cela dans ses ouvrages de philosophie ; tout s'y ressent et de son génie particulier, et des objets qui l'ont modifié.

Si l'on recherche avec soin la pensée qui domine dans ses diverses compositions, on reconnaît que c'est surtout celle de trouver aux sciences morales et métaphysiques un point de départ et un principe auxquelles elles se rattachent, et qu'il le trouve avec raison dans la science de l'ame ou dans la psychologie : il fait donc de la psychologie, et il en fait selon sa méthode. Observateur recueilli, sincère et spirituel, il laisse les livres dès qu'il philosophe, et les systêmes avec les livres ; il n'en garde que les questions, qu'il traite alors par lui-même, en la seule présence des faits, avec les seules lumières de sa conscience.

Spiritualiste par toutes les bonnes raisons qui, lorsqu'on suit l'expérience, mettent hors de doute la vérité d'une force simple et immatérielle, il s'applique à la connaître dans ses facultés et dans ses actes ; il s'occupe particulièrement de l'intelligence, pas autant de la sensibilité, et peu ou point de la liberté, sur laquelle il avoue naïvement qu'il n'a point d'opinion faite. Ce serait sans doute une omission assez importante à relever, si elle se trouvait chez un auteur qui affichât la théorie ; mais dans un livre qui ne prétend qu'au titre d'*essai* où d'*études,* quoique souvent il mérite mieux, ce n'est qu'une chose qui reste à faire, et qui, un

jour ou l'autre, pourra s'achever; ce n'est pas une négation, c'est plutôt un ajournement : ainsi, prenons les choses pour ce qu'elles sont, et n'exigeons pas d'un livre qui n'est point fait pour un système, mais pour de simples observations, une rigueur et un *complet* qu'il n'est point dans sa nature d'avoir; il n'en est pas pour cela moins vrai, mais seulement moins scientifique. M. Bonstetten s'occupe donc principalement de l'intelligence, dont, sans précisément présenter tous les faits, il décrit cependant les plus importantes circonstances. Selon lui, la pensée a deux principales applications : elle est sens externe et sens interne, perception et conscience, vue de la matière et vue de l'esprit; ce ne sont point là ses termes, mais ce sont ses idées. Dans chacune de ses applications, la pensée se modifie de certaines façons particulières : elle commence par sentir, ensuite elle réfléchit; et, quand elle en est à réfléchir, son temps se passe à observer, à comparer, à faire des principes et à raisonner; mais non-seulement elle sent et connaît, elle ressent et reconnaît, elle a la vue des faits passés; en outre elle imagine, elle idéalise, elle conçoit autrement, et mieux que dans la nature (au moins c'est sa tendance), les choses que son expérience lui a fait sentir et lui rappelle. Ainsi, quoi qu'elle regarde, que ce soit l'ame ou le monde, l'esprit ou la matière, elle peut, de premier mouvement ou, par réflexion, *voir, revoir, prévoir* et *imaginer* : telles sont les

généralités sous lesquelles on pourrait ranger et classer les diverses observations d'idéologie dont l'auteur a enrichi ses deux ouvrages philosophiques (1). Ajoutons qu'il donne une attention toute particulière à la mémoire et à l'imagination, dont il a étudié les actes et les lois avec un soin, des détails, et une méthode, qui rappellent tout-à-fait la manière de Stewart.

Du principe psychologique dans lequel il reconnaît que l'ame est à la fois douée de sentiment et de sensation, il tire une conséquence qu'il propose comme la règle morale de la vie. Que suit-il, en effet, de ce que nous avons la double faculté de connaître notre nature et celle du monde extérieur? c'est que nous devons agir en vue de ce double sujet; c'est que nous devons nous conformer à ce qui est l'ordre dans l'un comme dans l'autre; c'est que la vérité dans l'homme, comme la vérité hors de l'homme, c'est que la vérité tout entière est la loi selon laquelle nous devons régler nos actions: en sorte que le sens *moral*, qui n'est ni seulement le sens *interne*, ni seulement le sens *externe*, mais l'harmonie de l'un et de l'autre, est obligatoire pour nous toutes les fois qu'il nous paraît regarder l'ordre et la justice.

Mais il y a des philosophes qui, méconnaissant dans leur systéme, soit la conscience, soit la per-

(1) *Recherches sur l'imagination*, 2 vol. in-8°, Genève, 1807; *Études de l'homme*, 2 vol. in-8°, Genève, 1821.



ception, ont voulu faire le sens *moral* du seul sens qu'ils admettaient. Ils n'en ont fait qu'un sens faux, qu'une faculté incomplète, et leur doctrine en a souffert; elle n'a plus embrassé qu'un côté du devoir et de la destinée humaine. Les uns n'ont vu que la matière, et l'ont proposée comme unique fin de tous les actes de la vie; les autres n'ont pensé qu'à l'esprit, et y ont réduit toute la morale; ils se sont trompés de part et d'autre, et l'*ascétisme* de ceux-ci, comme le *sensualisme* de ceux-là, n'a fait que tracer à l'homme des préceptes insuffisans et quelquefois dangereux; *ascétiques* ou *sensualistes,* mystiques ou épicuriens, dévots ou industriels, sous quelque nom qu'on les désigne, et quelque nuance qu'ils puissent prendre, tous raisonnent dans un système qui, poussé avec rigueur jusqu'à ses dernières conséquences, doit finir par recommander d'une manière exclusive l'absorption en soi ou l'absorption dans la matière, le régime du couvent ou celui des ateliers, les rêveries de l'idéalisme ou la vie purement physique; il n'y a pas de milieu, ou plutôt il y en a un, mais c'est à une condition : c'est que chaque système, se reconnaissant pour incomplet, consentira à s'élargir, et se fondra dans une théorie plus générale, qui, du haut d'un principe où tout sera compris, tempérera leurs conséquences et modérera leurs excès; alors seulement le moral sera dans le vrai et dans le bien.

Tel est le point de vue sous lequel M. Bonstetten

envisage la question du devoir. C'est évidemment de l'éclectisme, et non pas de celui qui, voyant deux systêmes contraires, se place entre eux sans raison, par routine et sans jugement; mais de celui qui a son idée, et, fort de son principe, sent aussitôt ce qui manque aux opinions extrêmes, et, après l'avoir marqué, le supplée, le rétablit, et forme ainsi d'élémens qui, d'abord, se repoussaient, une unité large et harmonieuse. C'est une philosophie éclairée, et non une modération d'instinct; de la critique, et non de la crainte; de la science, et non de la tactique. Une telle philosophie vient à l'auteur de cette observation simple et scrupuleuse avec laquelle, oubliant tout, systême et autorité, il n'apprend rien que par expérience, et reconnaît tout par lui-même: il est éclectique de sentiment; assuré par sa conscience que certains faits existent, il n'a pas de peine à apprécier le défaut des théories qui, portant sur les mêmes faits, ne les prennent qu'à moitié, les mutilent et les altèrent. Il est toutefois à regretter qu'il n'ait pas plus développé l'idée qu'il a conçue; il s'en tient trop à la généralité: il pose bien son principe, mais il ne l'applique pas, et aucune doctrine morale assez précise et assez forte ne sort de cette unité, qui pourtant est féconde, tout y demeure en germe: l'esprit de M. Bonstetten semble se peu prêter à ce travail de patience qui achève et finit, curieux et coureur, il aime mieux s'occuper de sujets neufs et variés, qu'insister jusqu'au bout sur ceux qu'il connaît;

il jette ainsi plus d'esquisses, mais il termine moins de tableaux; et souvent de ses recherches il ne demeure, au lieu de science, qu'une trace un peu vague de la vérité dont il traite.

Après la psychologie et la morale, l'ordre naturel des idées amenait la religion : l'auteur a suivi cet ordre; il a traité dans un chapitre de Dieu et de l'immortalité de l'ame : ici encore son opinion n'est qu'une conséquence de sa psychologie; c'est en lui, en sa nature, c'est de conscience qu'il trouve les raisons qui le portent à croire à ces deux grandes vérités. Ainsi Dieu *est* pour lui, parce que lui-même il *est:* l'homme, en effet, prouve Dieu; mais non-seulement il le prouve, il sert encore à le connaître ou du moins à le concevoir : il en est l'image, comme l'ouvrage; il y a de l'homme dans Dieu, comme il y a de Dieu dans l'homme; la différence n'est pas de nature, mais de degré; l'infini les sépare, mais ne les fait pas dissemblables. Dieu, c'est l'homme avec l'éternité, l'immensité, la toute-puissance; l'homme, c'est Dieu venu au monde et tombé dans des rapports qui limitent ses perfections : le Créateur, en un mot, est l'idéal de la créature, de même que celle-ci n'est à son tour qu'un type imparfait du Créateur. Quant à la destinée future de l'homme, son rapport avec Dieu, dont les attributs lui sont des garanties d'ordre, de bonté et de justice, ses propres facultés, qui demandent du temps ailleurs pour continuer à se développer, auxquelles il faut une autre vie, soit pour expier celle-ci, soit pour en

recevoir la récompense, ce besoin d'être qui ne le quitte pas, cet ennui qu'il a du monde, ce pressentiment d'un avenir qui conviendra mieux à son activité, cette foi enfin que toute sa race a constamment montrée à un ordre de choses qui doit succéder à celui-ci : tout prouve la vérité du dogme à la fois philosophique et religieux de l'immortalité de l'ame. M. Bonstetten l'adopte avec sentiment et avec amour; sa conviction est profonde, et lui tient au fond du cœur. On la partage en le lisant, on sent à tout ce qu'il dit qu'elle n'est pas vaine et sans raison; mais peut-être ne donne-t-il pas à ses preuves un caractère assez scientifique; il ne les fait pas valoir avec toute la force dont elles seraient susceptibles; il donne trop au développement poétique ou oratoire, et pas assez au développement philosophique et démonstratif; sa pensée a quelquefois l'air du sentimentalisme : nous devons même avouer que ce n'est qu'en précisant à notre manière les idées qu'il expose, que nous avons pu les réduire au petit nombre d'argumens que nous venons d'indiquer.

Et en général on peut remarquer qu'il ne fait point assez d'efforts pour donner à ses idées le caractère de la science; il s'en tient à des vues, et travaille peu à la théorie : il a souvent par-devers lui tous les élémens d'un systême; mais il ne tente pas le systême, ou se borne à l'ébaucher : sur beaucoup de points il a un avis, et un avis plein de sagesse; sur presque aucun il n'a de doctrine, point

d'opinion achevée et poussée jusqu'au dernier terme, point de généralité en saillie, point de ces principes dominans qui saisissent les esprits et les forcent à l'examen; toujours quelque peu de vague, et des questions qui auraient besoin d'être traitées avec plus de rigueur et d'exactitude : de là sans doute le peu d'impression que les ouvrages de M. Bonstetten ont produit sur notre public. Il n'y a point encore en France un goût assez sérieux de la philosophie pour qu'on la recherche avec ardeur, dans les livres où elle se montre sans art et sans systême; on ne la sent pas assez quand elle manque de relief, et on la néglige, faute de la sentir : toutefois, on n'a peut-être pas rendu à M. Bonstetten toute la justice qu'il mérite. Il philosophe d'une si bonne manière, avec tant de bon sens et d'observation, qu'il y a certainement à profiter en étudiant avec lui; il ressemble beaucoup aux Ecossais (1); il est moins avancé dans les questions, moins près des applications, moins développé et moins classique; mais il a leur méthode, leur conduite d'esprit, leur sage circonscription : c'est un maître qui, comme èux, est excellent pour le début.

(1) M. Bonstetten a peut-être ressenti plus que nous ne l'avons dit, l'influence de la philosophie anglaise et écossaise. Né dans le pays de Vaud, où de bonne heure cette philosophie a eu siége et faveur, il a dû naturellement en prendre l'esprit et la méthode.

M. ANCILLON,

Né à Berlin, en 1758.

Nous avions d'abord eu la pensée de rendre un compte particulier de chacun des *Essais* de M. Ancillon; mais comme, sans être tout-à-fait étrangers les uns aux autres, ils ne font pas cependant suite entre eux, nous avons cru que, si, au lieu de présenter une assez longue succession d'analyse et de critique isolées, nous recherchions la philosophie générale de l'auteur, l'objet qu'il se propose, la méthode qu'il suit, les principales opinions qu'il professe, nous aurions un meilleur moyen d'apprécier et de faire connaître le mérite qui le distingue.

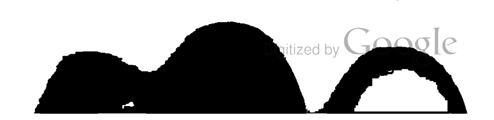
Il est une science assez hardie pour se mesurer à l'univers, et qui, dans son ambition, vaste comme la vérité, prétend à tout, s'applique à tout, à l'invisible comme au visible, à l'infini comme au fini, à Dieu comme au monde: les forces physiques et morales, le principe qui les a créées, les êtres et leur raison, il n'est rien qu'elle n'embrasse dans ses immenses recherches. Elle veut des solutions pour tous les problêmes, des explications pour tous les mystères, des démonstrations pour tous les inconnus; c'est là toute-science: telle est une espèce de philosophie.

Il en est une autre, plus modeste et plus sage, qui, au lieu de porter ses vues si haut et d'aspirer à l'universalité, n'a pour but que de reconnaître la nature et la destinée de l'homme. A l'exemple de toutes les vraies sciences, qui limitent leur domaine, et n'embrassent chacune que certains êtres et certains faits, elle se borne à la question de l'humanité, qu'elle trouve encore assez grande, assez complexe, et assez difficile à résoudre.

Entre ces deux philosophies, le choix de M. Ancillon ne pouvait être douteux : ami prudent du vrai, il devait craindre de s'engager dans un système ontologique : un systême ontologique est un voyage autour du monde ; il faut de la force et de l'audace pour le tenter ; s'il a quelque chose de séduisant pour l'ardente curiosité de la jeunesse, il n'a que des difficultés et des périls aux yeux de l'homme dont l'expérience a mûri la raison. Quand on est instruit par l'histoire des erreurs dans lesquelles sont tombées les anciens philosophes, quand on a été témoin de celles auxquelles ont été entraînés les philosophes contemporains, quand peut-être soi-même on s'est égaré sur les pas des uns ou des autres, et qu'enfin on reconnaît que le mal vient de l'ambition de tout voir, de tout expliquer, de tout comprendre, on est moins porté à ces vastes recherches, qui souvent ne mènent à rien, et l'on aime à borner sa vue pour être plus sûr de la reposer sur la réalité : c'est ce qu'a senti M. Ancillon ; aussi l'objet de sa philosophie n'a-t-il rien de trans-

cendental et d'ontologique ; c'est de l'homme surtout qu'il s'occupe : connaître l'homme et appliquer cette connaissance aux grandes questions morales, politiques et littéraires, tel est le dessein général qui se montre dans ses *Essais ;* et sa méthode répond à son but, elle est pleine de sagesse et de mesure.

Convaincu qu'en philosophie, dès qu'on fait systême, il faut être bien malheureux pour n'avoir pas un peu raison, ou bien heureux pour n'avoir jamais tort, il excelle à garder entre tous les partis la plus constante neutralité ; mais cette neutralité n'est pas celle du sceptique indolent ou railleur, qui laisse aller la guerre ou s'en moque à plaisir, et, loin de la mêlée, se complaît en son repos, ou jouit du combat comme d'une occasion de rire ; la sienne est judicieuse, active et utile ; il ne l'emploie qu'à ménager des rapprochemens, à terminer des débats, et à fonder cette science conciliatrice qui recueille la vérité partout où elle la trouve, et la prend de quelque main qu'elle lui vienne. Quand on n'a pas cette impartialité d'esprit, et qu'on se préoccupe de quelque vue systématique, on saisit un point de vue ou un côté de la vérité à l'exclusion de tous les autres ; on ne tient aucun compte de ceux que l'on ne saisit pas, ou l'on tâche de les ramener forcément à son point de vue favori : on se fait ainsi une fausse unité dont on se félicite, dont on s'engoue, et l'on finit par se perdre sans retour dans une théorie exclusive et incomplète. C'est donc à l'éclectisme



qu'il faut recourir pour éviter toutes les erreurs qui tiennent à l'esprit de système : tel est le précepte que M. Ancillon donne dès la première page de son livre (*inter utrumque tene*), qu'il exprime en toute occasion, et qu'il suit lui-même avec la plus grande fidélité.

S'agit-il en effet de morale, il pense avec les stoïciens que l'homme est fait pour le bien ; avec les épicuriens, qu'il est fait pour le bonheur ; et comme il ne prend pas à la fois toute l'opinion des uns et des autres, mais seulement une partie, la partie raisonnable, il peut dire sans contradiction que réellement le but de la vie est en même temps le bien et le bonheur à considérer l'un comme principe, l'autre comme conséquence, à commencer par l'un et à finir par l'autre : et, dans le fait, il n'est pas plus possible à l'homme d'être vraiment vertueux sans être heureux, que d'être vraiment heureux sans être vertueux : j'entends qu'il ne saurait sous tous les rapports parvenir à l'ordre ou au bien parfait sans goûter nécessairement la plus parfaite félicité, et que, s'il a jamais joie pure et sans mélange, il a par là même le signe et la preuve de sa perfection morale.

S'agit-il de la science sociale ? c'est le même esprit qui le guide dans le choix des opinions qu'il embrasse. En pensant avec tous les publicistes que le but de la société est la conservation et l'amélioration de l'espèce humaine, il n'admet pas avec les uns que cette société doive être gouvernée par une

législation exclusivement variable et temporaire, ni, avec les autres, par une législation exclusivement immuable et absolue; mais qu'il lui faut, selon ses besoins, qui sont de deux sortes, généraux et constans, ou particuliers et divers, des lois fondamentales qui ne changent pas plus que l'essence même de l'ordre social, et des lois de circonstances qui varient et passent, comme les circonstances auxquelles elles se rapportent. Pour conduire la société à sa fin d'après les lois établies, il est besoin d'un pouvoir public qui ait une forme déterminée: sur ce point, accord unanime; mais tandis que ceux-ci veulent qu'il ait la plus grande unité possible, ceux-là tout au contraire se prononcent pour qu'il soit le plus possible divisé et partagé; les uns, s'ils le pouvaient, le constitueraient en tout point inamovible, les autres le déplaceraient à tout moment: formes purement monarchiques, formes purement démocratiques, point de milieu, disent les politiques exclusifs; mais, répond M. Ancillon, ne serait-il pas mieux de ne pas porter les choses à l'extrême, et de donner au pouvoir un heureux tempérament d'unité et de partage, de stabilité et de mouvement, qui lui assurât les avantages, et le garantît des inconvéniens de la monarchie et de la démocratie absolue (1)?

(1) Nous avons une remarque à faire sur l'éclectisme politique de M. Ancillon. De ses *Mélanges* à ses *Nouveaux Essais*, c'est à-dire, de 1809 à 1824, cet électisme n'est pas resté le même; il a varié, et passé d'une nuance à une nuance assez



S'agit-t-il enfin de la littérature et des beaux-arts, même manière de voir, même éclectisme. Selon l'auteur, il n'y a de beau que le mouvement et l'action, et la nature en général n'est gracieuse, noble et sublime, c'est-à-dire belle à tous les degrés et dans toutes les nuances, qu'autant qu'elle est active, animée et vivante. Il n'y a au monde de beau que la vie; mais pour que la vie ait cette perfection, il ne suffit pas qu'elle se montre et se déploie : elle peut souvent avoir un développement pénible, lent, traînant ou fougueux, déréglé et violent; et, dans cet excès de faiblesse ou d'énergie, elle n'a rien d'admirable, quelquefois même elle devient repoussante et monstrueuse; mais qu'elle présente dans ses mouvemens un juste accord d'activité et de règle, d'é-

différente. A la première époque, c'est vers la liberté qu'il incline; à la seconde, c'est vers le pouvoir: le peuple et ses droits est ce qui le préoccupe d'abord; plus tard, c'est le gouvernement et l'autorité (1); il se tient toujours à distance de la démocratie pure et de la pure monarchie; mais de telle manière cependant qu'il commence par être beaucoup moins du côté de celle-ci que de celle-là, et qu'il finit par le contraire. Comment expliquer ce changement dans l'opinion de M. Ancillon; quelle en est la cause et le motif? Nous ne savons; nous ne constatons que le fait, laissant d'ailleurs aux lecteurs le soin de voir si c'est par intérêt, par position et pour s'accommoder aux circonstances, ou si c'est par conviction, par pur travail scientifique, que le ministre philosophe a modifié sa politique.

(1) Voyez l'ouvrage de M. Ancillon, intitulé : *de la Souveraineté et des formes du Gouvernement*, avec des notes du traducteur (F. Guizot). Paris, 1816.

lan et de mesure, de variété et d'unité; qu'en un mot elle paraisse naturelle et vraie, elle réjouit, touche, ravit, étonne l'ame: c'est donc la vie dans sa vérité qui doit être l'objet commun des beaux-arts; c'est à la sentir telle qu'elle est, à l'imaginer mieux qu'elle n'est, s'il est possible; c'est à exprimer fidèlement l'impression réelle ou idéale qu'il en reçoit, que l'artiste, peintre, musicien ou poète, doit mettre ses soins et son talent.

Guidé par ces principes, M. Ancillon prend place en littérature entre les classiques et les romantiques, pour leur porter des paroles de paix, et les engager, les uns à se relâcher un peu du rigorisme étroit de l'*unité*, les autres à suivre avec plus de réserve leur goût trop vif pour la *variété*. Classiques et romantiques, il ne leur trouve d'autre tort que de vouloir avoir raison chacun à part, et de ne pas s'entendre pour mettre en commun des idées qui, loin de se repousser mutuellement, doivent au contraire, à la gloire des lettres, se rapprocher et se concilier.

Tel est en général le caractère des opinions de M. Ancillon; il est la conséquence naturelle de sa manière de philosopher: essentiellement éclectique, on le voit toujours tenir le milieu entre les systêmes opposés. Qu'une telle conduite soit quelquefois timidité et faiblesse, cela peut être; mais le plus souvent elle est prudence, modération et force; surtout au temps où nous vivons, elle est pleine de sagesse. Trop d'esprits aujourd'hui se précipitent

aux extrêmes, et ne cherchent la lumière que dans des points de vues isolés et partiels : il est heureux qu'il s'élève des intelligences modératrices qui veillent sur leurs écarts, les en avertissent, et les ramènent des jugemens exclusifs et incomplets qu'ils portent, dans leur préoccupation systématique, à une considération plus vraie des objets de leur étude. Il faut de ces hommes de conseil qui, prenant dans le pour et le contre tout ce qui revient au sens commun, fassent ainsi tourner les idées mêmes les moins exactes au profit de la science : gens d'entre eux, si vous voulez, qui ne marchent jamais en première ligne, mais qui rendent l'éminent service de tenir la grande route, et d'y rappeler ceux qui s'en écartent et se fourvoient. M. Ancillon est un de ces hommes ; c'est un des éclectiques de l'époque : à ce titre il a certainement son utilité (1).

(1) Ses principaux ouvrages ont pour titre :

Mélanges de Littérature et de Philosophie, contenant un parallèle entre la philosophie allemande et la philosophie française, des Essais sur l'idée et le sentiment de l'infini, sur les grands caractères, sur le naïf et le simple, sur la nature de la poésie, sur la différence de la poésie ancienne et moderne, sur le caractère de l'histoire et sur Tacite, sur le septicisme, sur le premier problême de la philosophie, sur l'existence et sur les derniers systêmes de métaphysique qui ont paru en Allemagne. *Berlin*, 1801, in-8°, *Paris*, 2ᵉ édit., 1809, 2 vol. in-8°.

Essais philosophiques, ou *Nouveaux Mélanges de littérature et de philosophie*, contenant : Essai sur l'abus de l'unité en métaphysique : Analyse de l'idée de littérature nationale ; Essai sur

la philosophie de l'histoire; Essai sur le suicide; Essai sur le caractère du 18e siècle relativement au ton général, à la religion et à l'influence des gens de lettres; Essai sur le systéme de l'unité absolue ou le panthéisme; Essai sur les progrès de l'économie politique dans le 18e siècle; sur l'abus de l'unité et des jugemens exclusifs en politique; sur les révolutions du systême politique du nord, au commencement du 18e siècle; Tableau analytique du *moi* humain. *Genève* et *Paris*, 1817, 2 vol. in-8°.

Nouveaux Essais de politique et de philosophie, contenant : de l'Esprit du temps et des Réformes politiques; Doutes sur les prétendus axiomes politiques, sur les théories et les méthodes exclusives, sur la législation de la presse, sur les Gouvernemens de l'Asie; Discours de réception à l'Académie de Berlin; sur la Littérature; Quelques résultats sur l'histoire; Pensées détachées; Principes de droit politique, sur le but, les formes et les ressorts du Gouvernement. 2 vol. in-8°, *Paris*, 1824.

Depuis notre première édition, M. Ancillon a publié, en allemand, sous le titre de *Médiateur des extrêmes en politique et en littérature*, un ouvrage en deux volumes, consacrés, le premier à des questions d'histoire et de politique, le second, à des sujets d'arts et de littérature. Il a pris pour épigraphe cette pensée de Pascal : « C'est sortir de l'humanité que de sortir « du milieu; la grandeur de l'ame humaine consiste à savoir « s'y tenir. » Ce choix suffit pour indiquer l'esprit, dans lequel est composée cette nouvelle production : c'est toujours de l'éclectisme. Nous ne connaissons, au reste, *du Médiateur*, qu'un très-petit-nombre de morceaux dont on nous a communiqué la traduction : cela ne suffit ni pour présenter une analyse, ni pour porter un jugement.

M. DROZ,

Né en 1773.

En traitant des sujets de philosophie, M. Droz a cependant pris place plutôt parmi les littérateurs que parmi les philosophes de notre époque. Moins métaphysicien que moraliste, il ne s'est mêlé à la science que pour lui emprunter de ces questions qui demandent à l'écrivain le talent de l'orateur plus que celui du logicien. Il développe une idée, et n'expose pas un système; il s'attache aux points de vue qui prêtent à l'art et au style, et s'occupe peu de théorie et de déductions rationnelles. S'il spécule, c'est de sentiment, avec son ame et son bon sens; mais il évite les discussions scientifiques et abstraites; en un mot, ce n'est pas un penseur qui travaille pour un public de penseurs semblables à lui, c'est un traducteur élégant de certaines opinions philosophiques, qui les adresse au peuple sous des formes toutes littéraires: aussi, n'est-il guère susceptible d'une analyse rigoureuse, et vaut-il mieux faire sentir l'esprit répandu dans ses ouvrages que chercher à en exposer les principes et les doctrines: c'est le parti que nous prendrons.

M. Droz, dans un premier ouvrage (1), publié sous l'*Empire*, au moment où le *sensualisme* était encore en crédit, adopta en morale la solution que proposait ce système de philosophie, et se montra partisan des maximes épicuriennes. Il vit tout dans le bonheur; mais, à la différence de Volney, qui réduisait le bonheur au bien-être, et le bien-être à la conservation et aux jouissances physiques, plus impartial et plus sage, il étendit son idée à une foule d'autres objets; et ami de la volupté, dans le plus large sens du mot, il y comprit tous les plaisirs que le sentiment comme les sens peuvent procurer à l'homme; il fit entrer l'ame pour quelque chose, et même pour la part la meilleure, dans ce concours d'impressions dont se compose la félicité; il releva ainsi son épicuréisme, et l'assimila à ces doctrines qui, plus sentimentales que sensualistes, tendres, pures et généreuses, sans être la vérité, ne renferment pas cependant de dangereuses erreurs.

Plus tard, et à mesure que se développa le nouvel esprit du siècle, il sentit ce que son idée pouvait avoir d'inexact, et, par une étude scrupuleuse et une comparaison attentive des divers moralistes, soit anciens, soit modernes, il arriva à reconnaître que ce qui manquait à son principe se trouvait à peu près dans le principe contraire; et, s'élevant

(1) *Essai sur l'art d'être heureux*. Paris, 1806, in-12, 4e édit. 1826, in-8°.



alors à un point de vue plus général, il sentit que le but de la vie humaine n'est exclusivement ni le bien ni le bonheur, mais le bien et le bonheur dans le rapport qui les unit, c'est-à-dire dans le rapport qui fait suivre constamment une action conforme à l'ordre du sentiment de cette action, et la pratique de la vertu, de la joie de la conscience.

C'est dans cette opinion qu'est composé le nouvel ouvrage de M. Droz sur la philosophie morale (1).

L'*éclectisme* y perce de toute part; il y paraît senti et avoué; on voit que l'auteur y a été amené par la réflexion et la critique : c'est la pensée qui domine ce livre, c'est par conséquent la pensée à en dégager et à en faire sortir. Un de nos amis, M. Jouffroy, s'est acquitté de cette tâche avec une telle exactitude d'analyse et de raison, que nous lui demandons la permission de lui emprunter le morceau qu'il a consacré dans *le Globe* (2) à l'exposition de ce point de vue :

« S'il fallait devenir philosophe pour distinguer le bien du mal, et décider entre Épicure et Zénon pour connaître son devoir, la morale serait aussi étrangère aux affaires de ce monde que les hautes

(1) *De la Philosophie morale, ou des différens Systêmes sur la science de la Vie.* Paris, 1823, in-8°, 2e édit. 1824. Les divers écrits se trouvent réunis dans les *OEuvres de Joseph Droz.* Paris, 1826, 2 vol. in-8°.

(2) Tome 1, n° 92, *de la Philosophie morale* de M. Droz, ou *de l'Éclectisme moderne.*



mathématiques, et l'honnête homme, plus difficile à former que le grand géomètre : deux ou trois individus par siècle agiraient avec connaissance de cause, les autres, échappant à la responsabilité par l'ignorance, n'auraient rien à démêler avec Dieu ni avec la justice ; le Code pénal serait ridicule, le jury incompétent, et l'organisation de la société absurde.

« Heureusement pour le bien public et l'honneur de nos institutions, quand, par un beau clair de lune, et lorsque tout dort dans le village, le paysan qui n'a de sa vie philosophé regarde avec un œil de convoitise les fruits superbes qui pendent aux arbres de son opulent voisin, il a beau se rassurer par l'absence de tout témoin, calculer le peu de tort que causerait son action, et, comparant la douce vie du riche aux fatigues du pauvre, et la détresse de l'un à l'aisance de l'autre, pressentir tout ce qu'a dit Rousseau sur l'inégalité des conditions et l'excellence de la loi agraire : toute cette conspiration de passions et de sophismes échoue en lui contre quelque chose d'incorruptible qui persiste à appeler l'action par son nom et à juger qu'il est mal de la faire. Qu'il résiste ou qu'il cède à la tentation, peu importe : s'il cède, il sait qu'il fait mal ; s'il résiste, qu'il fait bien : dans le premier cas, sa conscience prendra parti pour le tribunal correctionnel, et, dans le second, elle attendra du ciel la récompense que les hommes laissent à Dieu le soin de payer à la vertu.

« A quelle école de philosophie ce pauvre homme a-t-il appris son devoir? et, s'il le sait, que cherchent les philosophes?

« Apparemment, à défaut des philosophes, qu'il n'a pas lus, les sermons du curé ou les dispositions du Code lui auront révélé que le vol est un crime? Mais si le curé lui prêchait qu'il commet un péché en ne portant pas au presbytère le dixième de sa récolte, il n'en croirait rien; s'il lisait le Code pénal, et qu'il y vît que vingt personnes peuvent causer ensemble sans outrager la justice, mais non pas vingt et une, il ne pourrait le comprendre. D'où vient la différence? Les autorités sont les mêmes, et tantôt la conscience acquiesce, tantôt elle résiste.

« Nous avons pour la philosophie, le Code pénal et les sermons, tout le respect possible; mais nous tenons à laisser chaque chose à sa place; et puisque le paysan, sans être philosophe, distingue le bien du mal, juge les dispositions du Code, approuve ou désapprouve les préceptes de son curé, nous pensons qu'il porte en lui une règle d'appréciation morale qu'il ne doit ni au catéchisme, ni au Code, ni à la philosophie; que cette règle, vulgairement appelée *conscience*, puisqu'elle n'en dérive pas, les précède; puisqu'elle rectifie leurs décisions, leur est supérieure; et puisqu'elle a sur eux le double avantage de la priorité et de l'autorité, pourrait bien rendre compte de leur origine, au lieu de leur devoir la sienne.

« Et s'il en était ainsi, la conscience de l'homme ne serait pas raisonnable ou dépravée, selon qu'elle se conformerait aux préceptes du catéchisme, aux articles du Code, aux maximes de la philosophie; mais le catéchisme serait raisonnable ou absurde, le Code juste ou injuste, la philosophie bonne ou mauvaise, selon que le catéchisme, le Code et la philosophie interpréteraient fidèlement ou infidèlement la conscience.

« Et de la sorte les catéchismes, les Codes, les systêmes de philosophie, ne seraient que des interprétations, des expressions, des traductions diverses de la conscience du genre humain. Et comme, d'une part, toute traduction suppose le texte et le reproduit plus ou moins, et que, de l'autre, aucune traduction ne peut atteindre à la complète exactitude, tous les catéchismes, tous les Codes, tous les systêmes, représenteraient nécessairement la conscience, mais toujours plus ou moins altérée, plus ou moins incomplètement et infidèlement reproduite.

« Tous les catéchismes, tous les Codes, tous les systêmes, participeraient donc plus ou moins à la vérité, et tous plus ou moins à l'erreur : à la vérité, par la nécessité de leur origine; à l'erreur, à cause de la faiblesse humaine.

« Par leurs côtés vrais, tous s'accorderaient, car en eux la vérité serait toujours l'expression fidèle d'une seule et même réalité, la conscience humaine. Ils ne se diviseraient donc et ne pourraient se divi-

ser que par leurs côtés faux. La guerre des catéchismes, des Codes et des systêmes, serait donc absurde, puisque l'erreur serait la cause et le prix du combat : le bon sens, l'amour de la vérité, s'uniraient donc à la charité pour condamner l'intolérance.

« L'homme raisonnable ne se déclarerait ni pour ni contre aucun catéchisme, aucun Code, aucun systême, car il saurait que tous contiennent inévitablement quelque chose de vrai qu'il ne voudrait point rejeter, et quelque chose de faux qu'il ne voudrait point admettre. Il se déclarerait pour la vérité partout où elle est, et contre l'erreur partout où elle se reproduit; en d'autres termes, il chercherait dans toute opinion le côté de la conscience humaine qu'elle exprime, et les rallierait toutes au sens commun, leur point de départ nécessaire.

« Placé au centre commun d'où se sont élancés nécessairement les auteurs de tous les catéchismes, de tous les Codes, de tous les systêmes, c'est-à-dire dans la réalité de la conscience humaine, il y sentirait vivre, il y reconnaîtrait les germes éternels de toutes les doctrines morales sous quelques formes qu'elles aient paru, germes qui ne sont que les diverses faces de cette réalité, une au fond, mais féconde en manifestations variées. Il verrait comment l'esprit de l'homme a reproduit successivement, et sous mille formes différentes, cette invariable réalité; la faisant toujours sentir dans la multiplicité de ses esquisses, mais la défigurant

toujours d'une nouvelle façon ; montrant toujours d'elle quelque chose, jamais tout ; ne pouvant exprimer qu'elle, et cependant ne parvenant jamais à égaler l'expression à la réalité.

« L'homme raisonnable n'appartiendrait donc à aucune école, à aucune secte, à aucun parti, et cependant il ne serait ni sceptique ni indifférent : cette manière d'envisager les opinions humaines s'appelle *éclectisme*.

« L'éclectisme n'est point le scepticisme : le scepticisme nie qu'il y ait de la vérité, ou nie qu'on puisse la distinguer de l'erreur ; l'éclectisme n'accorde pas seulement l'existence de la vérité, il établit en quoi elle consiste, et, par là, comment on peut la reconnaître. Deux choses existent : la réalité, et l'idée, qui est son image. La réalité n'est ni vraie ni fausse ; l'idée seule est susceptible de vérité et de fausseté : elle est vraie quand elle est conforme à la réalité, fausse quand elle en diffère. Or, l'idée, par sa nature même, ne peut être inspirée que par la réalité : elle la reproduit donc nécessairement par quelque point ; elle est donc nécessairement vraie. Mais, par la nature infirme et bornée de l'intelligence qui aperçoit la réalité, l'idée ne peut jamais être ni complète ni fidèle : jamais complète, car jamais l'intelligence ne peut embrasser toute la réalité ; jamais fidèle, car jamais l'intelligence ne peut saisir avec une entière exactitude la partie de la réalité qu'elle embrasse, et quand elle le ferait, jamais elle ne pourrait traduire fidèlement dans la langue

des idées ce qu'elle a vu, ni dans la langue des mots ce qu'elle a mis dans l'idée. Toute opinion est donc aussi nécessairement fausse qu'elle est nécessairement vraie. L'éclectisme, s'appuyant sur la nature de l'idée, ne doit donc admettre ni rejeter complètement aucune opinion; mais, partant de la réalité, qui est le type inévitable de toute opinion, chercher et admettre dans chacune ce qu'il y trouve de conforme à ce type, chercher et rejeter dans chacune ce qu'elle contient et d'exclusif et d'inexact.

« Encore moins l'éclectisme est-il l'indifférence : pour n'admettre exclusivement aucune opinion, il ne prétend point qu'il n'y en ait pas de préférable, mais seulement point de parfaite. Il préfère tel Code, tel catéchisme, tel système; mais, par amour même de la vérité, il ne consent point à affirmer que tel Code, tel catéchisme, tel système, contienne toute la vérité, et rien que la vérité. Il ne partage point la manière de voir d'Omar, et ne brûlerait point la bibliothèque d'Alexandrie; et il ne la partage point, parce qu'un tel fanatisme, loin de servir la vérité, la sacrifie; loin de l'honorer, lui préfère son imparfaite image.

« Ce qui distingue l'éclectisme, ce qui l'enfante, c'est le sentiment profond que le monde des opinions n'est que l'image du monde des réalités; et qu'ainsi les opinions ne peuvent être jugées, ni en elles-mêmes, ni par leurs conséquences, ni par l'autorité de leur auteur, ni par leur antiquité, ni

par la qualité, ni par le nombre des hommes qui les ont reconnues, ni par aucun autre signe que leur conformité à la réalité : en sorte qu'examiner une opinion sans avoir auparavant pris conscience de la réalité qu'elle a la prétention d'exprimer, c'est vouloir la fin et renoncer au moyen. La substitution de ce *criterium* véritable à la foule des *criterium* faux adoptés jusqu'ici, voilà ce qui a produit l'éclectisme moderne, et tout son esprit et tous les résultats qui en émanent. De là cette conviction que toute opinion est nécessairement vraie et nécessairement fausse; de là ce triage de ce qu'il y a de vrai dans chacune; de là cette tolérance universelle; de là cet esprit historique, conciliant, étendu, qui sort de chez lui, visite les croyances de tous les pays et de tous les âges, s'arrange en tous lieux, comprend toutes les langues, admet, comme observations, tous les systêmes, glane partout sans se fixer nulle part, parce que la vérité est partout un peu, mais toute en aucun pays, en aucun temps, chez aucun homme.

« Cet esprit nouveau, introduit dans les sciences naturelles, a remplacé le règne des opinions par celui des observations, et leur a fait parcourir en cinquante ans plus de chemin qu'elles n'en avaient fait depuis l'origine du monde.

« Cet esprit nouveau, introduit dans la critique, est destiné à concilier le romantique et le classique, comme deux points de vue différens du beau réel.

« Grace à cet esprit, les amis de Mozart com-



prennent que Rossini peut être admirable, et les partisans de David qu'on peut essayer de nouvelles routes en peinture, sans tomber dans la barbarie.

« Grace à cet esprit, les partisans des républiques comprennent qu'on peut être libre sous une monarchie, et peut-être bientôt les partisans de la monarchie comprendront qu'on peut être moral et heureux sous une république.

« Grace à cet esprit, les nouveaux philosophes s'aperçoivent qu'il y a de la philosophie dans le christianisme, et les nouveaux chrétiens conçoivent qu'il y a de la religion dans la philosophie.

« Grace à cet esprit, la philosophie française moderne a cessé de jurer par Condillac, et ne sent plus le besoin de jurer par personne. Elle publie *Platon*, *Proclus* et *Descartes*; elle expose *Locke*, *Reid* et *Kant*, rapproche les siècles et les pays, cherche partout le vrai, partout le faux, et, en approfondissant la nature humaine, qui est la réalité philosophique, prépare en silence un traité de paix entre tous les systêmes, qu'il est peut-être dans les destinées de la France de voir signer à Paris.

« C'est à cet esprit nouveau que notre siècle et surtout notre jeunesse doivent leur physionomie; c'est à cet esprit que M. Droz a succombé et dont son livre offre un symptôme si remarquable. Elève du dix-huitième siècle, nourri dans la morale du plaisir, ami de Cabanis, auteur d'un traité *sur l'art d'être heureux*, où il avait adopté une morale exclusive, par quel miracle un philosophe éclectique

a-t-il pu sortir de ces antécédens ? Sans doute l'ascendant des idées nouvelles a beaucoup fait, mais non pas tout. Pour ceux qui ont le bonheur de connaître et l'étendue d'esprit, et la bonne foi parfaite, et l'extrême bienveillance du caractère de l'auteur, sa conversion à l'éclectisme paraîtra moins encore l'effet de l'époque que le triomphe de la nature de l'homme sur son éducation. »

M. DE GÉRANDO.

Les ouvrages de M. de Gérando sont bien de leur temps. Publiés les uns à la fin du dernier siècle ou dans le commencement de celui-ci, les autres plus récemment et depuis que les idées ont pris un autre cours, ils datent de deux époques philosophiques différentes ; et, quoique quelques années seulement se soient écoulées de l'une à l'autre, c'est assez pour que dans l'intervalle les esprits qui ont travaillé aient changé de point de vue, et agrandi le champ de leurs recherches. Condillacien à un moment où il était bien difficile de ne l'être pas en France, condillacien sinon par l'adoption pure et simple des doctrines du maître, au moins par le choix des questions et l'esprit dans lequel elles sont traitées, M. de Gérando ne l'est plus aujourd'hui que la philosophie marche dans une autre direction, et est affranchie de la loi de Condillac. Il a cédé sciemment sans doute, et avec toute la réflexion qui convient à un esprit distingué, au mouvement intellectuel qui s'est fait parmi nous ; mais, même à son insu, et quand il ne l'eût pas senti, par cela seul qu'il ne restait pas étranger à la science, il eût été forcé d'aller comme elle allait, et de venir, à sa suite,

au point où il en est aujourd'hui. Quand il arrive un changement dans les idées, il n'est nulle part plus sensible que chez ceux dont la pensée est active et prompte à s'éclairer. Ce n'est pas chez eux inconséquence, légèreté, variation sans motif : c'est mouvement de conscience, amour de la vérité, et liberté de pensée. Nous nous plaisons à faire honneur de tous ces sentimens à l'écrivain auquel nous consacrons ce chapitre ; et, lorsque nous disons qu'en rapprochant ses premiers et ses derniers ouvrages, on s'aperçoit d'un changement en lui, nous ne voulons qu'exprimer notre estime pour des travaux qui attestent dans leur auteur une grande facilité à se modifier et à se perfectionner.

Le grand objet, comme la gloire de l'école *idéologique*, a été d'étudier et d'expliquer avec le plus grand soin deux faits importans de la nature humaine, l'intelligence et la parole. Quelle est l'origine et la génération des idées ? qu'est-ce que le langage, et quelle est son utilité comme instrument de la pensée ? telles sont les questions dont cette école s'est presque exclusivement occupée; et, si l'on en cherche la raison, elle n'est pas difficile à trouver. La philosophie, comme la littérature, comme les arts et l'industrie, est toujours dans le sens des goûts et des besoins du temps; elle est ce que la fait le monde; et, lors même qu'elle a le plus d'originalité et d'indépendance, elle est encore la conséquence et l'expression des opinions qui dominent dans le public : ainsi, sans doute, elle est bien neuve et bien libre dans Descartes ; ce-

pendant, quand on y regarde de près, on voit que Descartes lui-même n'est que le fait de son siècle; c'est le réformateur philosophique venu au temps où la réforme philosophique était de toute part imminente et fatale. Au temps de Condillac, tous les esprits étaient tournés vers l'étude des sciences exactes : on voulait donc des procédés et des méthodes propres à cette étude; on voulait, de la logique, une logique nouvelle, qui pût mieux convenir que celle de l'*école* aux recherches dont on s'occupait : voilà ce qu'on demandait à la philosophie. Condillac comprit ce besoin des esprits, et se trouva mieux que personne en état de le satisfaire; il fut le logicien de son époque; mais, comme il ne pouvait être seulement logicien, que pour être logicien il fallait être *idéologue*, c'est-à-dire, avoir la connaissance des opérations par lesquelles se forment et se développent les idées, il fut *idéologue* et logicien; il le fut par excellence; mais il ne fut pas autre chose : la faute, si faute il y a, n'en fut pas à lui, mais à ses contemporains, qui eux-mêmes ne firent que céder aux circonstances dans lesquelles ils se trouvaient, et marcher dans la direction qu'elles leur imprimaient inévitablement; à des hommes tout intelligens, tout en réflexion et en raisonnement, il n'y avait d'autre philosophie à proposer qu'une idéologie et une logique. Les disciples de Condillac se trouvèrent dans la même position que leur maître; ils n'eurent affaire qu'à des savans, et ils ne furent en général qu'idéologues et logiciens : ils l'auraient été par nécessité, quand

ils ne l'auraient pas été par imitation et esprit d'école.

Il n'est pas étonnant, d'après cela, que M. de Gérando, qui entra dans la carrière sous de tels auspices, ait débuté par les deux ouvrages dont nous allons donner une idée. Le premier a pour titre : *De la génération des connaissances humaines* ; et l'autre : *Des signes et de l'art de penser, considérés dans leurs rapports mutuels.*

En traitant la question de la génération des connaissances humaines, il commence par passer en revue les principales opinions que présente sur ce sujet l'histoire de la philosophie ancienne et moderne ; il en fait la critique ; après quoi, il expose sa doctrine, ou au moins celle qu'il se fait, en prenant avec discrétion à celles de Locke et de Condillac ce qu'elles peuvent avoir de plus plausible et de plus vraisemblable. Il énumère, en les définissant, les principales facultés dont, à son avis, se compose l'intelligence ; il les décrit, en explique l'action, et montre comment, seules ou combinées entre elles, elles produisent les idées de toute espèce. Plus méthodique et plus complet que Locke, dont au reste il profite beaucoup, moins systématique et moins exclusif que Condillac, qu'il corrige et réfute quelquefois, M. de Gérando, dans son traité *De la génération des connaissances*, a certainement le mérite d'avoir discuté, traité et résolu la question avec sagesse ; s'il manque d'originalité et de nouveauté, il ne manque pas de vérité : en effet, le fond de son

opinion, c'est que, pour avoir une idée telle quelle, il faut avoir senti, avoir réfléchi pour l'avoir claire et distincte, et s'être servi de telle ou telle faculté pour l'avoir de telle ou telle espèce : il n'y a rien là qui ne s'accorde bien avec les faits.

Dans le livre *Des signes*, M. de Gérando a pour objet de montrer comment le perfectionnement de l'art de parler peut contribuer à celui de l'art de penser. En conséquence, il dit ce que c'est que penser et se former des idées, ce que c'est que parler, avoir des expressions et les appliquer aux idées. Il fait voir que l'homme pense et acquiert ses idées en mettant en jeu ses diverses facultés intellectuelles : même théorie que dans le traité *De la génération des connaissances*. Il ajoute que, s'il n'avait pas le langage ou plutôt le pouvoir de se faire un langage, et d'employer les mots au service de la pensée, il serait nécessairement très-borné dans ses connaissances; et ici la doctrine qu'il suit n'est guère que celle de Condillac, avec des applications nouvelles, plus nombreuses et plus particulières. Tirant des faits qu'il vient d'établir les conséquences qui s'en déduisent, il montre très-bien que, quand une langue est précise (et la précision entraîne la variété, l'analogie et toutes les qualités d'une langue bien faite), elle est pour la pensée un moyen puissant de perfectionnement et de progrès, qu'elle est le grand instrument de la science, qu'elle est presque toute la science, qu'en un mot, la science, selon l'expression de Condillac, n'est qu'une langue bien faite.

Dans toute cette partie de son ouvrage, M. de Gérando abonde en remarques excellentes, quoique quelquefois un peu longues, il laisse peu de chose à désirer. Quant à celle qui contient l'exposition et l'explication des faits, la vérité n'y manque pas; mais il pouvait y avoir plus de précision et de profondeur. On pouvait pénétrer plus avant dans cette liaison si merveilleuse, si obscure, de la parole et de la pensée, et mieux faire sentir à quoi elle tient, en quoi elle consiste, et ce qu'elle produit. Si nous n'avions déjà proposé nos idées sur ce sujet dans l'article de M. Bonald, nous les proposerions ici : nous nous bornerons à les rappeler; mais qu'on les adopte ou non, il est certain qu'il y a sur ce point quelque chose de plus philosophique à dire que ce qu'ont dit Condillac et ses disciples; ils sont demeurés un peu superficiels.

Par les deux ouvrages dont nous venons de parler, M. de Gérando appartient à l'école *idéologique.*

Si cependant l'on inférait de là qu'il a partagé l'opinion matérialiste de quelques-uns des partisans de cette école, on se tromperait; quoiqu'il n'ait nulle part expressément traité la question de la nature de l'ame, ce que d'ailleurs ses sujets n'exigeaient pas, il en a néanmoins en plus d'un endroit reconnu et indirectement démontré la nature simple et spirituelle : il est partout spiritualiste; il le fut dès le principe, et se distingua toujours, ainsi que M. la Romiguière, de quelques autres condillaciens qui

eurent, sous ce rapport, une autre doctrine que Condillac.

Nous voilà arrivé à la seconde époque de la vie philosophique de M. de Gérando. Expliquons bien notre pensée à cet égard.

Il est constant que de nos jours, c'est-à-dire, dans les dix ou douze dernières années qui viennent de s'écouler, le condillacisme pur a beaucoup perdu de son crédit. Les hautes et fermes attaques de M. Royer-Collard lui ont porté coup; les éloquentes leçons de M. Cousin ont achevé de l'ébranler. On a senti que l'idéologie et la logique, loin d'être toute la philosophie, ne sont même pas toute la philosophie de l'homme, que la nature humaine est plus que de l'intelligence, et le perfectionnement qu'elle doit recevoir plus que le développement de l'intelligence; on s'est fait une idée plus large de l'homme et de sa destination; on est sorti du point de vue trop étroit auquel s'était réduit le condillacisme, et, à l'exemple des écoles de l'Ecosse et de l'Allemagne, on a refait, ou du moins on a mieux fait la science de l'ame et de sa destinée; on a remplacé l'idéologie par la psychologie, et la logique par la morale, ou plutôt l'idéologie n'a plus été qu'une partie de la psychologie, et la logique une branche de la morale(1). Ni la théorie, ni l'art

(1) *La logique une branche de la morale*: ceci demande un mot d'explication. La morale générale doit s'occuper de tous les moyens qui contribuent à rendre l'homme meilleur et plus par-

de la pensée n'ont été négligés, mais ils ont été mis à leur place.

Les faits le voulaient ainsi; car, pour peu qu'on se dégage de l'esprit de système et qu'on observe simplement, on s'aperçoit sans peine que l'ame n'est pas toute expliquée par l'*idéologie*, et que, pour en compléter l'explication, il faut rendre compte non-seulement de ses idées, mais de ses passions et de ses volontés. On voit par conséquent que, pour conduire l'homme à sa véritable fin, il ne suffit pas, quoique ce soit nécessaire, de lui appprendre à bien user de son esprit : il faut lui apprendre aussi à régler ses passions et à former sa volonté; il faut embrasser également toutes ses facultés dans les préceptes de bien qu'on lui donne; en négliger quelqu'une, c'est négliger une partie de sa nature, c'est le laisser incomplet. Il n'a pas trop de tous ses moyens pour arriver au but qu'il doit atteindre; il ne serait pas sage de lui en ôter aucun. Ainsi, puisqu'il est à la fois passion, pensée et volonté, il im-

fait. L'étude de la vérité est un de ces moyens. Or, que fait la logique? Elle trace des règles pour cette étude: elle concourt donc pour sa part à ce système de préceptes, dont le *bien* est le sujet; elle appartient donc à la morale. En d'autres termes, c'est pour l'homme une manière de se perfectionner que de s'éclairer; il s'éclaire en apprenant à diriger son esprit dans la recherche de la vérité; la logique a pour objet de le lui apprendre; elle est donc comme tout art qui se propose sous quelque rapport le développement légitime des facultés humaines. Elle a sa place et son rang dans la théorie générale du devoir.

porte que la morale qu'on lui trace ait pour objet de cultiver en lui avec un soin égal le cœur, l'esprit et le caractère; c'est où en doit venir toute philosophie qui veut être utile et vraie.

C'est dans le sens de ces idées que paraît composé le dernier ouvrage de M. de Gérando. Le livre *Du perfectionnement moral*, publié au commencement de 1825 (1), est en effet tout entier consacré à montrer que la vie de l'homme est une grande et continuelle éducation, qui s'étend à toutes ses facultés, et embrasse toutes ses relations; que les deux conditions nécessaires, les deux grands moyens de cette éducation, sont l'amour du bien et l'empire de soi: l'amour du bien, qui, pourvu qu'il soit éclairé et sincère, donne à l'ame l'idée et le goût de la vertu; et l'empire de soi, qui, bien dirigé, lui en donne la force et l'habitude: bonté de cœur, sagesse d'esprit, indépendance, énergie et force de caractère, et, par suite, aptitude et penchant à toutes les actions belles et honnêtes, voilà les fruits de l'amour du bien et de l'empire de soi, bien ordonnés. Pour obtenir de tels fruits, il faut s'attacher à développer en soi les principes qui les produisent: or, on les développe au moyen d'un régime moral qui fait tourner à leur profit toutes les circonstances intérieures ou extérieures qui peuvent en favoriser la naissance, la bonne direction et l'heureuse harmonie: tel est, en peu de mots, le résumé du livre *Du*

(1) *Du perfectionnement moral*, 2 vol. in-8°.

Perfectionnement moral, et ce peu de mots suffit pour montrer que l'auteur est réellement bien dans le point de vue que nous avons indiqué plus haut ; qu'il a par conséquent quitté, ou, si l'on veut, agrandi celui auquel il nous a paru s'être d'abord exclusivement borné. Sa philosophie est aujourd'hui plus large ; il est plus psychologue, il est plus moraliste, il n'est plus purement *idéologue* et logicien.

Et ce que nous venons de remarquer sur les ouvrages théoriques de M. de Gérando se pourrait observer de même de son *Histoire des systémes de philosophie comparés*. Elle a eu deux éditions ; et, de la première à la seconde, elle a reçu de sensibles améliorations. Or, ces améliorations paraissent surtout dans les jugemens moins sévères, mieux sentis et plus profonds que porte l'auteur sur des philosophes, Platon en particulier, que l'école de Condillac traite avec trop de légèreté et de dédain. On pourrait conclure de là que, si M. de Gérando n'eût pas entrepris son *Histoire des systémes* au temps où les préjugés de cette école pouvaient le dominer encore, il ne l'aurait pas composée, comme il l'a fait, dans un point de vue exclusivement *idéologique* : il eût suivi une autre méthode ; et, au lieu de se proposer l'examen et la comparaison des différens systémes de philosophie uniquement sous le rapport de l'origine des idées, il se fût tracé un plan plus large, qui lui eût permis de faire de ces systémes une critique et des rapprochemens plus étendus et plus importans. Ainsi son dessein de faire,

en quelque sorte, comparaître à son tribunal toutes les philosophies anciennes et modernes, de les interroger et de les juger; ce dessein, dans lequel il y a de la grandeur, s'il eût été exécuté sur de plus larges bases, eût produit une des comparaisons les plus remarquables et les plus utiles dont eût pu s'honorer notre littérature philosophique. Heureusement que l'auteur, souvent forcé d'abandonner la route qu'il s'était tracée à son point de départ, a mieux trouvé, en déviant, qu'il n'aurait fait en restant fidèle à son idée; son horizon s'est étendu, ses vues se sont agrandies et multipliées, et il lui est fréquemment arrivé d'appliquer sa critique à bien d'autres questions que celles auxquelles il avait d'abord voulu se borner. Au reste, nous n'avons pas la prétention de juger l'*Histoire des systêmes*. Pour la juger comme elle mérite de l'être, il nous faudrait des connaissances et une érudition qui nous manquent. Nous laissons cette tâche à un critique que de longues et sérieuses études ont familiarisé avec la philosophie ancienne et moderne, et qui peut, à ce titre, estimer mieux que personne le prix d'un travail du genre de celui dont nous parlons. Nous renvoyons nos lecteurs aux articles que M. Cousin a insérés dans le *Journal des Savans* (1): ils y trouveront ce jugement supérieur et cette équité bienveillante qui méritent et gagnent la confiance.

(1) Et dans ses *Fragmens philosophiques*, 1 vol. in-8°.

Quand on a une opinion à se faire et à exprimer sur le talent d'un auteur, on est heureux de trouver à ses écrits un caractère original et saillant qui leur donne une physionomie déterminée. Ainsi, il y a eu plaisir pour nous, sous ce rapport, à parler de MM. de Maistre et de La Mennais. Mais quand, au contraire, un écrivain ne présente aucun trait distinctif, rien de particulier à remarquer, on éprouve une peine extrême; bon gré mal gré, il faut bien être un peu vague, et se borner à ces demi-éloges, à ces demi-critiques qui ne font pas trace, et ne laissent rien dans l'esprit. Cette réflexion s'applique un peu à M. de Gérando. Soit que, tout occupé de ses matières, qui sont en effet difficiles et graves, il ne prenne d'autre soin que celui d'y penser, et laisse aller la phrase avec la facilité d'un homme qui a plus à cœur les choses que les mots; soit que, se fiant trop au bonheur de sa plume, souvent élégante et pure, il se contente trop vite des premières expressions qu'elle rencontre, il y a dans son style je ne sais quoi d'effacé qui empêche d'en porter un jugement précis. Il n'écrit pas assez: on voudrait une autre manière de s'exprimer, dût-on y trouver plus de défauts. Quant à sa manière de penser, on peut remarquer que la première vue qu'il a d'un sujet, cette vue, qui consiste à le saisir sous ses faces principales et dans ses grandes divisions, est généralement juste et vraie. Ses plans sont presque toujours heureux; mais quand ensuite il arrive à l'exécution, et descend aux détails, quand

il analyse, son esprit, moins propre à ce travail, semble perdre de sa force, et n'avoir plus ce degré de précision qui est nécessaire pour voir nettement et avec ordre toutes les particularités d'une question. Sa pensée devient vague ; et comme, en même temps, elle est abondante, il en résulte parfois longueur et diffusion : c'est peut-être aussi pourquoi il n'a point assez d'idées neuves et originales : sa façon de travailler s'y oppose. En philosophie, plus que dans aucune autre science, il faut, pour avoir de ces idées, bien sentir et longuement méditer les vérités dont on s'occupe. Il y a un certain sens commun, en philosophie, auquel on arrive sans beaucoup de peine ni de réflexion ; mais pour avoir ce sens commun, et quelque chose de mieux en même temps, quelques vues supérieures et nouvelles, il est besoin d'une sorte de recueillement intime et de pénétration qui ne se concilie guère avec une manière de penser trop rapide et trop peu contenue.

Malgré tout, cependant, les ouvrages de M. de Gérando méritent, par leur utilité, un rang distingué dans notre littérature philosophique. On lui doit surtout de la reconnaissance pour son *Histoire des systèmes de philosophie comparés* : c'est un livre qui nous manquait, et qu'il n'a pu nous donner qu'au prix de longs et pénibles travaux ; et lors même qu'il ne l'aurait pas parfaitement exécuté, il y aurait encore beaucoup à gagner dans une lecture dont le résultat est de nous faire passer successivement sous les yeux, et rapprochées les unes des au-

tres, toutes les opinions des philosophes anciens et modernes. C'est une revue comparative de toutes les opinions humaines réduites par les penseurs de chaque siècle à une forme abstraite et scientifique : c'est par conséquent le moyen d'entendre l'histoire générale de l'humanité, car l'humanité est toute dans ses opinions. Ainsi d'une étude purement spéculative en apparence peut résulter, pour qui sait en tirer parti, une connaissance profonde et vraie de la vraie pratique des peuples, et de tous ces grands mouvemens qui, séparés des idées qui les ont produits, paraissent souvent extraordinaires et bizarres, et qui cependant, rattachés à leurs principes, ne sont que naturels, simples et nécessaires. Nous devons donc savoir beaucoup de gré à l'écrivain qui a consacré ses veilles à nous rendre une pareille étude plus facile et plus simple; nous lui devons d'autant plus de reconnaissance que son livre, peu populaire de sa nature, trouve moins de lecteurs et de juges, et n'obtient jamais du public toute l'estime dont il est digne (1)....

(1) Les principaux ouvrages philosophiques de M. de Gérando sont :

Des signes, de l'Art de Penser, considérés dans leurs rapports mutuels. Paris, 1800, 4 vol. in-8°.

Histoire comparée des Systèmes de Philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines. Paris, 1803, 3 vol. in-8°; *seconde édition*, Paris, 1822-23, 4 vol. in-8°, contenant l'*Histoire de la Philosophie, de l'Antiquité et du Moyen Age.* Les tomes v et vi, qui vont paraître, renfermeront l'*Histoire de la Philosophie depuis la restauration des Lettres.*

M. LA ROMIGUIÈRE,

Né vers 1756.

« La philosophie de M. la Romiguière est classée dans le *sensualisme*, quoiqu'elle soit peu sensualiste : la raison en est le rapport que, malgré toutes ses différences, elle a toujours jusqu'à un certain point avec le *Traité des Sensations*. Sans insister sur ce principe qu'elle professa d'abord, qu'elle modifia ensuite, savoir, que toute idée a sa source dans la sensation, elle offre encore assez de traces du systême dont elle sort, pour pouvoir sans inconvénient en prendre le nom et le drapeau. Ce n'est pas du condillacisme tel qu'il est dans Condillac, dans M. de Tracy ou dans Garat ; mais c'est encore du condillacisme, il y a au moins l'air de famille. Mais du reste elle ne va pas, et, ce qui est mieux, elle ne peut pas être poussée aux mêmes conséquences que le sensualisme : car elle est spiritualiste, grace à la manière dont elle s'est expliquée sur la sensation et le sens moral.

« Il est à remarquer, d'un autre côté, que, par là même que M. la Romiguière n'est pas purement condillacien, et qu'il se sépare de son école par des nuances assez tranchées, il faudrait peut-être le pla-

cer dans la classe des *éclectiques*. Il y aurait des titres ; sans aucun doute ; mais on est accoutumé à le considérer comme un des disciples de Condillac, on l'aurait cherché dans leurs rangs : nous l'y avons placé pour éviter un désappointement aux lecteurs. Tout ceci, au reste, est affaire de mots ; l'essentiel est de voir l'homme. »

Nous avons laissé substituer ce morceau tel qu'il était dans la première édition, parce qu'il explique les raisons que nous avions eues de placer M. la Romiguière dans la classe des sensualistes.

Mais sur quelques observations qui nous ont été faites, et dans le fond pour plus de vérité, nous croyons qu'il convient mieux de lui donner place parmi les *éclectiques*. Certainement si un des caractères de l'*éclectisme* actuel est d'avoir usé de l'observation d'une manière plus large que le *condillacisme*, d'avoir reconnu d'autres faits, d'être par suite arrivé à une idée plus complète de l'homme et de sa nature, M. la Romiguière a tout droit d'être rangé sous ce titre, d'autant qu'il a eu à se dégager de l'esprit de sa première école, qu'il a eu à faire scission et à la faire par ses propres forces ; car c'est de lui-même et seul, dans sa voie, qu'il a décliné de la *sensation* à une doctrine plus vraie : aussi, quoique la pensée de l'*éclectisme*, c'est-à-dire la pensée d'une recherche plus impartiale, d'une considération plus étendue des différens faits de l'ame ne soit pas expresse en lui, et ne s'y déploie que sur certains points, cependant elle y est et y

produit son effet. En outre, l'*éclectisme* en dépassant le *sensualisme,* en allant plus avant, s'en sépare par là même, et arrive au spiritualisme : être éclectique, c'est être spiritualiste, au moins d'une certaine façon, et M. la Romiguière a cette doctrine. Or, puisque à ce double titre, il se trouve hors des rangs des purs condillaciens, il n'y a que justice à le remarquer. L'ancienne place que nous lui avions donnée avait peut-être l'inconvénient de ne pas l'indiquer, et de laisser une fausse idée, non aux lecteurs attentifs, qui ne pouvaient pas se méprendre, mais aux esprits plus légers qu'une inexactitude de classification jette quelquefois dans l'erreur.

Venons maintenant à l'auteur lui-même. On connaît trop M. la Romiguière comme écrivain, et son talent, sous ce rapport, est trop bien apprécié, pour que nous ayons besoin de faire ressortir par un jugement développé toutes les qualités et tous les mérites d'un esprit aussi distingué. Nous ne parlerons que pour les rappeler, de cette manière de penser si simple, si vive, si douce, si spirituelle ; de ce style si net et si facile, si gracieux et si clair. Nous ajouterons qu'à voir ses idées exprimées avec tant d'élégance et d'exactitude, et exposées d'une humeur si facile, si tolérante, si véritablement philosophique, on aimerait à les adopter sur d'aussi bonnes paroles : c'est un charme de discours auquel on est toujours prêt à céder, et il ne faut rien moins que le parti pris d'examiner les choses au fond, pour résister au plaisir

d'adhérer à une philosophie qui se présente avec tant d'art, d'agrément et de bon goût. Nous rendons d'autant plus volontiers cette justice à l'auteur, qu'obligé sur d'autres points de lui adresser quelques critiques, nous sommes heureux sur celui-ci de n'avoir à lui témoigner que la plus sincère admiration.

M. Cousin, dans un article très-étendu, et qui pourrait nous dispenser de parler nous-même des *Leçons de philosophie*, s'est attaché à faire connaître en elle-même, et dans ses rapports avec celle de Condillac, la théorie de M. la Romiguière. Nous renverrions tout simplement nos lecteurs à cet article, si nous ne pensions pas qu'il y aurait peut-être quelque inconvénient pour eux à ne pas trouver à sa place, dans la revue que nous leur offrons, un écrivain que, sans aucun doute, ils s'empresseront d'y chercher. Pour faire de notre mieux, nous citerons ou résumerons de l'article de M. Cousin tout ce qui convient à notre point de vue.

L'idée qui y domine est que M. la Romiguière, tout en restant disciple de Condillac, n'est cependant pas si fidèle à son maître qu'il en suive exclusivement les erremens et la doctrine; au contraire (et c'est ce que M. Cousin montre avec beaucoup de détails), il la modifie, la combat et l'abandonne sur plusieurs points qui ne sont pas sans importance : ainsi, d'abord, sur la question des facultés de l'ame, outre qu'il s'écarte tout-à-

fait du *Traité des Sensations*, quant à l'ordre de génération, quant au nombre et au système de ces facultés, il en diffère aussi par l'explication qu'il donne de leur principe. Au lieu d'en voir le germe dans la passiveté sensible, dans la sensation, c'est dans un élément opposé, dans l'activité qu'il le trouve. Condillac suppose l'ame passive, et seulement passive. M. la Romiguière la croit en outre active, et c'est à ce titre seulement qu'il lui suppose quelque pouvoir. L'opposition est sensible entre le maître et le disciple; elle ne l'est pas moins sur la question des idées. Quelle en est, selon le premier, l'origine et la cause? toujours la sensation. Selon l'autre, il faut distinguer : si la sensation est l'origine et la matière de l'idée, elle n'en est pas l'instrument et le moyen de production, c'est l'activité qui a cet emploi. Sentir est quelque chose, mais ce n'est pas penser, un tel fait n'appartient qu'à l'activité intelligente; la sensation est la capacité, l'activité, la faculté même de l'idée. La théorie de M. la Romiguière n'est donc plus celle de Condillac; mais qu'est-elle? en voici un exposé en résumé (1).

« Le système des facultés de l'ame, selon M. la « Romiguière, commence non pas à la sensation, « mais à l'attention, la première de nos facultés « actives. L'attention, dans son double développe-

(1) Fragmens philosophiques de M. Cousin, un vol. in-8°, 1826.

« ment, produit successivement toutes les facultés, « et celles dont se compose l'entendement, et celles « dont se compose la volonté. Les facultés de l'en-« tendement sont diverses; mais on peut les ré-« duire à trois : d'abord l'attention, la faculté fon-« damentale; puis la comparaison, puis enfin le « raisonnement. Dans ces trois facultés rentrent « toutes les facultés intellectuelles : le jugement « est ou la comparaison elle-même, ou un produit « de la comparaison; la mémoire n'est encore « qu'un produit de l'attention, ou ce qui reste « d'une sensation qui nous a vivement affectés; la « réflexion, se composant de raisonnemens, de « comparaisons, n'est pas une faculté distincte de « ces facultés; l'imagination n'est que la réflexion, « lorsqu'elle combine des images; enfin, l'enten-« dement est la réunion des trois facultés élémen-« taires et des autres facultés composées qui leur « servent de cortége. Or, la réunion de plusieurs « facultés n'est pas une faculté réelle, ce n'est « qu'une faculté nominale, un signe sans valeur « propre et sans réalité. Il n'y a de réel que ces « trois facultés élémentaires : je dis élémentaires, « parce que, dans leur développement, elles en-« gendrent d'autres facultés; mais, dans le vrai, il « n'y a de faculté élémentaire, selon M. la Romi-« guière, que l'attention. En effet, la comparaison « n'est que l'attention, l'attention double, l'at-« tention donnée à deux objets, de manière à dis-« cerner leurs rapports. Sans attention point de

« comparaison possible, et sans comparaison point
« de raisonnement, car le raisonnement n'est
« qu'une double comparaison, il naît de la com-
« paraison comme la comparaison naît de l'atten-
« tion. L'entendement est donc tout entier dans
« l'attention.

« Quant à la volonté, son point de départ ou sa
« faculté élémentaire est le désir, comme l'atten-
« tion est le point de départ, la faculté élémentaire
« de l'entendement. Le désir engendre, comme
« l'attention, deux autres facultés, ni plus ni moins
« savoir, la préférence et la liberté. La préférence
« est au désir ce que la comparaison est à l'atten-
« tion, et la liberté est à la préférence ce que la
« raison est à la comparaison. Comme les facultés
« élémentaires de l'entendement deviennent suc-
« cessivement des facultés secondaires qui inter-
« viennent dans leur exercice, de même les trois
« facultés élémentaires de la volonté, savoir, le
« désir, la préférence et la liberté, se compliquent
« successivement de diverses facultés secondaires
« auxquelles elles donnent naissance, telles que le
« repentir et la délibération. Le repentir naît à
« la suite de la préférence ; il n'entre pas dans les
« facultés intellectuelles de M. la Romiguière,
« quoiqu'il soit une faculté selon Condillac ; mais
« selon M. la Romiguière, le repentir appartient à
« la sensibilité ; la délibération suit la préférence,
« et précède la liberté. On peut d'abord préférer
« sans avoir délibéré ; mais si l'acte de préférence

« a été suivi de repentir, on ne préfère plus de « nouveau sans délibérer. Or, la préférence après « délibération, c'est la préférence libre, la liberté. « Désir, préférence, liberté, voilà les trois facul- « tés réelles ; leur réunion est la volonté. Mais « comme la réunion de plusieurs facultés n'est « point une faculté réelle, la volonté n'est point « une faculté propre, mais une faculté nominale, « un signe, ainsi que l'entendement, et rien de plus.

« Quant à la théorie des idées, M. la Romiguière « établit que le fond de toutes nos idées est la sen- « sibilité ; or, selon lui, la sensibilité à quatre mo- « des, quatre élémens :

« La première manière de sentir est produite par « l'action des objets extérieurs : voilà la sensation.

« La deuxième manière de sentir est produite « par l'action de nos facultés.

« Lorsque nous avons plusieurs idées à la fois, « il se produit en nous une nouvelle manière de « sentir : nous sentons entre ces idées des ressem- « blances ou des différences, nous sentons des « rapports.

« Quant à la quatrième manière de sentir, c'est « le sentiment moral, le sentiment du juste, de « l'injuste, de l'honnête et du déshonnête.

« Tous ces modes de la sensibilité sont autant de « sources d'idées : de là quatre espèces d'idées, les « idées de sensation, les idées des facultés de l'ame, « les idées de rapport, et les idées morales. »

M. Cousin fait suivre cet exposé de critiques

pleines de force et de vivacité : il attaque successivement la théorie des facultés, et la théorie des idées ; il objecte d'abord à l'une de ne pas rendre compte d'un fait qui cependant ne saurait être méconnu, c'est le jugement ou l'acte de l'esprit qui perçoit et comprend la vérité des choses. M. la Romiguière réduit l'intelligence à l'attention : or, l'attention peut bien mener à la compréhension, au jugement ; elle y mène d'ordinaire, quand elle procède convenablement, mais elle n'y mène pas infailliblement : car il ne suffit pas d'être attentif pour comprendre, ou, ce qui est la même chose, de vouloir savoir pour savoir ; il faut encore que la lumière vienne, que l'évidence se produise ; or, ce sont là des conditions sur lesquelles la volonté a sans doute de la prise, mais dont cependant elle ne peut disposer comme elle lui plaît. Le plus souvent elle n'y peut rien ; souvent aussi, sans qu'elle s'en mêle, l'idée se forme, le jugement a lieu : c'est du bonheur, et rien de plus. En sorte que l'attention, qui en elle-même n'est que la faculté de regarder, explique bien l'étude, mais non la science de la vérité : la science est une chose dont il faut rendre compte par une autre cause.

M. Cousin fait contre le rapport établi par M. la Romiguière entre l'attention et le désir, une objection à peu près semblable. Quand on exerce son attention, on agit de soi-même, on se possède et on se gouverne ; mais quand on désire, en est-il de même ?

« En présence de tel ou tel objet correspondant
« à mes besoins, il se produit en moi le phénomène
« du désir : ce n'est pas moi qui le produis, il se
« manifeste par des mouvemens souvent même
« physiques que la sensibilité, l'organisation et la
« fatalité déterminent. Il ne dépend pas de moi de
« désirer ou de ne pas désirer ce qui m'agrée. Je
« puis bien prendre toutes les précautions néces-
« saires pour que le désir ne s'élève pas dans mon
« ame ; je puis bien fuir toutes les occasions qui
« l'exciteraient ; quand il est né, je puis bien le
« combattre, car ma volonté, qui est distincte du
« désir, peut lui résister ; mais, quand le désir naît
« et même quant il meurt, je ne puis ni l'étouffer,
« ni le ranimer : il m'assaille ou m'échappe malgré
« moi. »

Passant ensuite à la théorie des idées, le critique montre que l'auteur, en ramenant en apparence toutes les idées à une seule et même source, la sensibilité, les ramène réellement à quatre sources distinctes : il insiste sur cette remarque.

« Au fond, ou le sentiment de rapport et le sen-
« timent moral sont des modifications de la sensa-
« tion, et dans ce cas ils peuvent et doivent porter
« le même nom, et alors le système général de
« M. la Romiguière, savoir, que tout dérive de la
« sensibilité et de l'attention, est vraiment un sys-
« tême ; ou le sentiment de rapport et le prétendu
« sentiment moral ne sont point des modifications
« de la sensation, et alors, en dépit de tous les

« abus de langage, l'attention, c'est-à-dire la vo-
« lonté et le mot abstrait, collectif et vague, de
« sentiment, n'expliquent point tous les phéno-
« mènes de l'intelligence. Or, d'un côté, M. la Ro-
« miguière prouve que le sentiment de rapport et
« le sentiment moral ne sont pas réductibles aux
« deux autres phénomènes de la sensation et de
« l'attention, et par là il renverse son système; de
« l'autre côté, après avoir séparé dans le fait, il
« confond dans le terme; après avoir distingué
« fortement le sentiment moral et le sentiment
« de rapport de la sensation et des opérations de
« nos facultés, il donne à tout cela une dénomi-
« nation commune, réparant, par l'identité fictive
« du mot, des distinctions et des oppositions réelles,
« et relevant son système par un de ces arrange-
« mens de grammaire, ingénieux et vains, qui con-
« sumèrent stérilement l'oiseuse activité des péri-
« patéticiens du moyen âge, loin des choses et de la
« nature. »

A ces critiques, que nous abrégeons, mais pour lesquelles encore une fois nous renvoyons aux *Fragmens*, peuvent se joindre quelques remarques pour servir de complément au jugement à porter sur les *Leçons de philosophie*. La première est relative au caractère passif que l'auteur prête à la sensibilité. La sensibilité est-elle passive? Cela peut être; mais d'abord entendons-nous bien sur ce fait de la sensibilité; ne le prenons pas pour la passion, pour la joie et la douleur, etc. Ce n'est pas l'accep-

tion de M. la Romiguière : ce qu'il comprend, c'est que l'ame, quand elle sent, *sentit*, s'aperçoit, perçoit, commence à voir, a une vue, mais n'a pas encore d'idée; en sorte que la sensibilité n'est qu'une espèce d'intelligence, cette intelligence irréfléchie, cette intuition obscure par laquelle l'esprit débute lorsqu'il entre en exercice. Or, maintenant il s'agit de savoir si l'ame, lorsqu'elle sent ainsi, est passive comme on le suppose. Voyons et suivons bien le phénomène : fût-elle passive, inerte, avant qu'aucune impression ne l'ait excitée à la pensée (ce que nous ne croyons pas), au moment même où elle reçoit cette espèce d'excitation, reste-t-elle toujours dans le même état? n'en change-t-elle pas au contraire avec une extrême vivacité? ne devient-elle pas clairvoyante, d'aveugle qu'elle était auparavant? ne se porte-t-elle pas vers la lumière, avec une sorte d'agitation et d'inquiète curiosité? cette apperception qui se fait en elle n'est-elle pas une action, un exercice, un véritable développement? et, quand une fois sa sensibilité, en éveil, est assaillie de toute part d'impressions qu'elle perçoit, n'est-elle pas au contraire provoquée, remuée de toute manière? Quel repos que ce continuel passage d'une idée à une autre idée, que cette succession de vues qui viennent et vont comme l'éclair! Loin d'être alors inactive, l'ame, précisément parce qu'elle a plus de laisser-aller, est d'une promptitude et d'une vitesse qu'elle n'a jamais au même degré dans l'état de réflexion. Mais si la sensibilité est active, tout aussi

active que l'attention, n'y a-t-il cependant aucune différence entre elles? Il y en a toujours une très-grande; mais elle ne se tire pas, comme on pourrait le croire, de l'activité et de l'inactivité : toutes deux sont actives, seulement l'une l'est avec fatalité, tandis que l'autre l'est librement. Nous n'avons pas besoin de le montrer, c'est assez évident de soi. Or, cette distinction n'est pas de nature, mais de nuance; ce n'est pas une opposition, c'est une simple variété. La sensibilité n'est pas un élément, et l'attention un autre élément : elles ne sont que les attributs d'un seul et même élément; ce sont deux propriétés de l'activité intellectuelle. L'ame est une force intelligente; comme telle, elle perçoit : si c'est de sentiment, elle ne fait que voir; si c'est avec attention, elle regarde : elle contemple dans le premier cas, dans le second elle étudie; mais dans l'un et l'autre cas elle a perception, acte et mouvement d'intelligence. Par suite de l'explication proposée par M. la Romiguière, le fait se passerait autrement que nous ne venons de le dire : il y aurait deux choses à part, le sentiment et l'attention, la passiveté et l'activité, la capacité et la faculté; l'un sujet, l'autre agent des idées de toute espèce, et l'opération idéologique ressemblerait à celle du sculpteur qui travaille sur le bloc de marbre, ce serait comme la mise en œuvre d'une matière brute et informe; le sentiment serait cette matière, l'attention l'instrument, le procédé de formation. Rien n'est plus clair logiquement, mais psychologiquement il n'en est pas de

même, et la conscience ne reconnaît rien à cette combinaison sans réalité; ce n'est pas ainsi qu'elle voit les choses. Voici plutôt comment elle les juge: en présence d'un objet, l'esprit entre soudain en exercice, il perçoit et a une vue; mais cette vue, dont il n'est pas maître, vague, confuse, pure impression, n'est pas encore une idée: pour qu'il lui donne ce caractère, il faut qu'il y revienne, qu'il la reprenne sur nouveaux frais, la précise et la détermine: alors ce n'est plus un sentiment, ce n'est plus une notion, c'est une connaissance. La réflexion a passé par là, et cela s'est fait uniquement parce que l'intelligence, de spontanée qu'elle était, est devenue libre et attentive, s'est dirigée par la volonté au lieu de se diriger par l'instinct; c'est le même mouvement de la pensée à deux âges différens, à celui du sentiment et à celui de la raison.

Sur tout ce que nous venons de dire, la théorie de M. la Romiguière n'est pas d'une parfaite exactitude; il semble aussi qu'elle n'embrasse pas un point de psychologie qui mérite d'être indiqué. Nous l'avons déjà remarqué, l'auteur des *Leçons de philosophie* entend par sentiment *perception, pensée;* il n'entend pas, du moins quand il fait son système, *passion, émotion, affection:* c'est certainement une lacune. Il y avait à montrer comment l'ame est susceptible de passions, de quelles passions, en présence de quels objets, et avec quels caractères; il y avait à dire ce qui fait que les pas-

sions sont bonnes, ce qui fait qu'elles sont mauvaises, comment elles sont vraies et dans la mesure, ou fausses et immodérées; il y avait enfin à tirer de là un art pratique pour la direction, la réforme et l'éducation des diverses passions : tout cela manque dans M. la Romiguière, et il n'y a pas à s'en étonner. Préoccupé comme son maître du point de vue idéologique, c'était surtout sous ce rapport qu'il devait considérer la nature de l'ame: à ses yeux la psychologie devait se réduire à l'idéologie. Il ne pouvait guère l'étendre au-delà, en se renfermant, comme il l'a fait, dans le cercle qui était tracé par le *Traité des Sensations*, tout ce qu'il pouvait, c'était de rectifier ou d'éclaircir quelques-uns des points de cette théorie ; il l'a tenté avec succès; nous devons lui en savoir gré : il a montré en particulier que la sensation n'est pas la seule source de nos connaissances, et, en lui adjoignant le sens moral, il a sauvé son système du reproche de matérialisme qu'on est en droit d'adresser à quiconque ne reconnaît d'autre principe que les sens et leurs idées. Il a aussi montré, quoique peut-être moins clairement, quelle part l'activité, ou plutôt la liberté sous la forme de l'attention, prend au développement et à l'exercice des facultés intellectuelles: quand il n'aurait rendu à la science d'autres services que cette réforme, il faudrait l'en féliciter, d'autant plus qu'avant d'en venir là il a dû vaincre des habitudes, se délivrer de préjugés qui pouvaient lui tenir au cœur : car, en philosophie comme

en toute autre chose, on a ses attachemens et ses affections, et l'on ne se sépare pas sans peine des idées auxquelles on a voué sa première foi et son premier amour : c'est toujours un bel exemple d'impartialité et de conscience. M. la Romiguière nous l'a donné, et il l'a fait avec cette candeur, cette mesure et cette bonne grace qui répandent tant de charme sur ses aimables leçons, et leur prêtent l'air d'un tableau où l'on verrait un esprit se dégageant pas à pas d'un système dont il fut épris, mais dont il s'est détaché par conviction.

Pour donner à M. la Romiguière un autre éloge qui lui est dû à aussi juste titre, ajoutons un mot sur l'influence que son ouvrage a pu avoir sur l'enseignement public de la philosophie. Cet enseignement, plus qu'aucun autre, s'est ressenti de l'esprit qui a dirigé le pouvoir dans ces dernières années; il a presque été ramené à l'âge de *la scolastique*, l'ancien régime de la science.

On a ordonné que les leçons se fissent en latin et sous la forme de l'antique argumentation; cet ordre est en pleine exécution dans la plupart de nos colléges, Paris peut-être excepté. On philosophe en latin d'un bout de la France à l'autre avec le cérémonial et l'étiquette du vénérable syllogisme. Et sur quoi philosophe-t-on? sur ces thèses de l'*école* et sur les *objecta* qui les accompagnent; c'est-à-dire que l'on argumente sur la logique, la métaphysique et la morale (peu s'en est fallu qu'on en fît autant sur les mathématiques et la physique); et cependant

on ne traite ni de trois sciences distinctes, ni d'une science en trois parties : il ne s'agit pas de science, d'ensemble philosophique ; il ne s'agit que de points épars, rassemblés sans ordre sous trois titres, qui les groupent, mais ne les unissent pas ; car, pour peu qu'on y regarde, on s'aperçoit qu'il n'y a partout que des lambeaux de systêmes, souvent divers, quelquefois contraires, rapprochés, nous ne disons pas sans éclectisme, mais sans art de compilation et de classification : voilà le fonds de la philosophie telle qu'elle est dans l'instruction publique ; à peine quelques habiles professeurs, qui valent mieux que l'institution, mais qui manquent de liberté, osent-ils mêler à ces matières des leçons où ils prennent licence de bon sens et de vrai savoir. Cependant leur exemple reste inconnu et n'a aucune utilité. Les autres, soit par conviction, soit par déférence, se renfermant strictement dans le cercle qui leur est tracé, y manœuvrent comme ils peuvent avec la tactique et sous l'armure des beaux jours de *la scolastique;* faux exercice, travail futile, dont donneraient assez l'idée des tacticiens de Napoléon qui instruiraient nos jeunes soldats aux coups d'épée des anciens preux et à l'art militaire de la chevalerie. De tels cours de philosophie ne sont plus du siècle ; ils restent étrangers au mouvement des idées : ce qui fait que, sans crédit, on ne les suit plus que pour la forme, et parce qu'ils sont une condition d'admission aux écoles de droit et de médecine. On ne se soucie pas de ce qu'on y apprend, et on l'ou-

blie dès qu'on l'a appris. Au lieu d'y prendre des principes et de tenir à ces principes, on n'y prend que des formules que l'air du monde emporte bientôt. On n'a pas mis le pied hors du collége, qu'on sent combien peu on a philosophé pendant qu'on y faisait de la philosophie; c'est-à-dire, en termes nets, qu'il n'y a plus en ce moment, sauf quelques rares exceptions, aucun véritable enseignement sur les questions philosophiques : c'est la partie faible entre toutes les autres de l'instruction universitaire, faible surtout en comparaison des sciences physiques et mathématiques qui y sont cultivées avec le succès que doit produire l'emploi de bonnes méthodes.

En cet état, il est heureux que les *Leçons* de M. la Romiguière (1) qui, par la nature même de leur sujet, ne touchant que de bien loin aux idées politiques et religieuses, n'ont, comme on dit, aucune couleur, et n'alarment pas le pouvoir; il est heureux, disons-nous, que ses *Leçons* aient trouvé grace, et soient entrées dans l'enseignement. Seules à peu près, elles y représentent le siècle et son mouvement; seules, elles y portent un peu de cet esprit qui est nécessaire à la science : elles font donc la plus grande partie du peu de bien qui y est produit. Si elles sont loin de présenter une philosophie forte et complète, au moins apprennent-elles à philoso-

(1) *Les Leçons de philosophie* de M. la Romiguière forment 2 vol. in-8°.

pher, à penser et à écrire; elles ne forment pas des ames, car il faut à des ames plus que de l'idéologie et de la logique; mais elles forment des intelligences, et à des intelligences cultivées il ne faut que des occasions pour s'élever aux idées. Or, les occasions ne manquent pas; elles viennent avec chaque jour. On ne saurait donc, sous ce rapport, accorder trop d'estime à l'ouvrage de M. la Romiguière; malgré les défauts qu'il peut avoir, il a assez fait, et peut assez faire pour bien mériter des amis de la philosophie et de la raison.

M. MAINE DE BIRAN,

Né en 1766, mort en 1824.

Un des philosophes qui ont marché le plus près de Cabanis et de M. de Tracy, dans l'école *sensualiste*, est sans contredit M. Maine de Biran. Il faut distinguer toutefois : c'est à son début dans la carrière qu'il paraît leur disciple ; par la suite, il l'est moins ; à la fin, il ne l'est plus, il devient celui de Leibnitz : il arrive au plus pur spiritualisme. Mais n'anticipons pas.

On connaît peu la philosophie de M. Maine de Biran, et cela doit être : il n'y a rien dans ses ouvrages, ni dans son talent qui ait pu frapper vivement l'attention du public. Un mémoire sur *l'influence de l'habitude*, un mémoire sur *la décomposition de la pensée*, un *examen des leçons de M. la Romiguière*, un article sur *Leibnitz* (1), voilà des travaux qui sont peu propres à exciter l'intérêt et la curiosité de la plupart des esprits. Quelle question un peu populaire s'y rattache ? en quoi touchent-ils d'un peu près aux beaux-arts, aux lettres, à la morale, à la politique et à la religion ? Comment se laisser prévenir pour des dissertations purement métaphysiques et qui ne roulent d'ailleurs que sur

(1) Inséré dans la *Biographie universelle*, tome 23.

quelques points particuliers de la science ? Ajoutez à cela que M. Maine de Biran a d'ordinaire un sentiment si profond et en quelque sorte si personnel de ce qu'il veut dire, qu'il ne peut le dire qu'à sa manière : il lui faut sa langue, et il la fait : ce n'est pas un écrivain, c'est un penseur qui se sert des mots comme il l'entend, et sans songer au lecteur. De là ces longueurs, ces bizarreries et ces négligences qui choquent souvent dans son style, et rebutent ceux qui s'en tiennent à la phrase, et n'entrent pas dans l'esprit de l'auteur, ne sympathisent pas avec sa conscience, ne sentent pas avec lui et comme lui. Mais pour les philosophes qui pénètrent sa pensée intime et qui savent combien cette science de soi-même, à la fois si profonde, si déliée et si diverse, est difficile, ils comprennent, et pardonnent aisément ces défauts d'expression. M. Maine de Biran est un de ces hommes si rares en des temps d'affaires et de mouvement, qui, par tempérament autant que par réflexion, ont la faculté de descendre, de rester en eux-mêmes, avec une sorte de contemplation et de bonheur : il se complaît à oublier le monde extérieur, à se faire dans sa conscience un asyle impénétrable et paisible, où sa vie se passe dans l'étude et la jouissance du spectacle des impressions qui l'affectent. En cet état, il n'emploie pour se connaître aucun de ces artifices logiques auxquels on a recours pour saisir et déterminer les objets qui ne peuvent pas être immédiatement aperçus. Sa science n'est que la conscience ; son

grand mérite, c'est d'avoir fait de la philosophie, avec le sens philosophique, et non avec les yeux, les mains, l'ouïe, en un mot, avec les organes de la perception externe. Notre philosophie trop souvent n'est que la physique appliquée à la connaissance de l'ame; elle conçoit l'ame à l'image de quelque substance matérielle, d'une flamme subtile, d'un souffle, d'un fluide délié; elle assimile ses actes aux mouvemens d'un agent naturel, et lors même qu'elle veut le mieux être spiritualiste, il lui arrive encore de ne se former une idée de l'esprit que par analogie avec le corps. Cela tient à une fausse méthode, au préjugé qui porte à croire que l'étude psychologique doit se faire par voie de raisonnement : car alors on procède du connu à l'inconnu; et comme l'inconnu est l'esprit, que le connu ne peut être que la matière, on conclut ou du moins on incline à conclure du physique au moral, de l'externe à l'interne. Telle n'est pas la manière de M. de Biran : il sent et il observe ; aussi, c'est un témoignage que lui rendent ceux qui l'ont bien lu, ceux qui l'ont vu, dans des entretiens familiers, pressé du besoin de communiquer et de rendre sensible par le ton, l'air et des expressions trouvées, les résultats de son observation intérieure; tous le regardent comme ayant possédé au plus haut point la vraie méthode philosophique. *Il est notre maître à tous*, a dit de lui un homme qui ne prodigue pas son estime et qui lui-même a été la gloire de l'enseignement avant d'être celle de la tribune politique.

Ce qui a manqué à M. Maine de Biran pour avoir plus de succès, c'est, comme nous l'avons déjà dit, l'art du style, dont il a trop ignoré ou négligé les secrets. Il n'a donné à sa pensée aucun de ces avantages extérieurs qui pourraient la faire valoir ; il n'a mis dans les formes qui l'expriment ni vivacité, ni grace, ni force, ni même assez de clarté. On peut aussi regretter que dans ses écrits, dans ceux du moins qu'il a publiés, il n'ait point embrassé un point de vue plus large que celui auquel il s'est constamment borné. Nul n'a vu mieux que lui l'ame comme une pure force, comme un principe essentiellement actif et libre; nul n'a plus insisté sur ce point capital en philosophie. Mais, de cette vérité si féconde, il n'a presque tiré aucune importante application; il n'en a presque jamais suivi les conséquences jusqu'à la morale, à la politique et à la religion ; il s'est toujours étroitement tenu aux spéculations psychologiques les plus générales. C'était peut-être en lui le besoin d'un esprit qui, avant de quitter un principe, pour passer aux idées qui s'en déduisent, veut parfaitement l'approfondir; c'était peut-être timidité de caractère et condescendance pour des opinions dominantes qu'il craignait de blesser. Quoi qu'il en soit, c'est là des défauts qu'on peut remarquer dans ses ouvrages.

Nous avons dit que M. de Biran a passé de l'école de Cabanis à une école toute différente : pour s'en convaincre, qu'on lise dans leur ordre les traités qu'il a successivement publiés. Dans le premier,

dont l'objet est de déterminer l'*influence de l'habitude sur la faculté de penser,* son *idéologie* n'est évidemment qu'une espèce de physiologie, la physiologie des *impressions actives* ou *passives,* dont les nerfs sont les organes et le siége. C'est ce que fait d'abord soupçonner le choix de son épigraphe : *Mon cerveau est devenu pour moi une retraite où j'ai goûté des plaisirs qui m'ont fait oublier mes afflictions* (BONNET) ; et ce qui résulte clairement de l'analyse de sa doctrine. Selon lui, la pensée n'est en général fortifiée ou affaiblie que par des habitudes passives ou actives. Ces habitudes passives ou actives consistent dans la répétition fréquente et facile de deux espèces de sensations : ces sensations sont produites les unes par le simple ébranlement, la simple action ; les autres par l'action et la réaction des nerfs. Ainsi, en dernière analyse, les nerfs, le cerveau, qui en est le centre commun, voilà le principe de toute impression, de tout renouvellement d'impression, de toute habitude intellectuelle, de toute pensée ; l'étude de la pensée n'est que celle d'un phénomène particulier de l'organisation. Or, cette opinion de M. Maine de Biran se trouve déjà beaucoup modifiée dans son mémoire *sur la décomposition de la faculté de penser.* Là, en effet, s'il continue à voir dans la pensée passiveté et activité, sentiment et réflexion il paraît moins disposé à expliquer tout cela par la physiologie. La physiologie lui semble toujours, et avec raison, très-propre à éclaircir les circonstances

au milieu desquelles s'opère le développement intellectuel; mais il n'est pas éloigné de croire que l'être intelligent, distinct de l'organisme, est un principe à part, une substance réelle qui sent ou réfléchit, perçoit simplement ou pense, selon que les impressions, les idées qu'elle reçoit des objets, sont ou ne sont pas modifiées par la réflexion. Mais c'est dans son Examen, *Examen des leçons de M. la Romiguière,* qu'il faut le suivre pour le voir arrêter et déclarer ses principes nouveaux. Là il établit à chaque pas que l'ame est une cause, une force, un principe actif. Cause, force, activité, activité libre, volontaire et motrice, voilà le point de vue qu'il considère à l'exclusion de tout autre. Aussi ne doit-on pas s'étonner de le trouver ensuite, dans son article de *Leibnitz,* leibnitzien, monadiste, ou du moins partisan d'un système dont le fond est le monadisme: A sa manière de voir les choses, à cette façon de se concentrer en lui-même, de se préoccuper de l'observation intérieure, il était facile de juger qu'il finirait par ne plus avoir qu'une idée, celle de vie, de force, de pure activité, et qu'il arriverait ainsi à un spiritualisme absolu et universel qui explique tout, Dieu, l'homme et le monde, leur nature et leurs rapports, par les seules notions de *principes actifs et d'actions*. C'est en effet à ce système qu'il a été conduit; sa dernière pensée, son dernier mot, celui qu'il a assez positivement donné en exposant la doctrine de Leibnitz, est le monadisme, sauf toutefois le dogme de l'harmonie pré-

établie, et celui de la prédestination fatale de l'ame humaine, qu'il n'admet pas.

De nos jours, ce monadisme modifié s'est assez répandu, et a trouvé assez de crédit dans les esprits, pour qu'il ne soit peut-être pas hors de propos d'en donner une idée.

Dans ce systême, on juge de toute chose d'après l'ame, et on juge de l'ame par la conscience. Or, en jugeant de l'ame par la conscience, on la reconnaît évidemment comme active; elle agit lorsqu'elle sent, elle agit lorsqu'elle pense, elle agit lorsqu'elle veut : quelque faculté ou qualité qu'elle déploie, elle montre de l'activité; sa passiveté n'est que la propriété de recevoir des impressions, c'est-à-dire, d'être excitée à l'action; son repos n'est qu'une moindre action : il n'y a point pour elle d'inertie véritable. Lors même que, par suite de certaines dispositions organiques, elle vient à perdre la connaissance et la direction de ses actes, elle ne cesse pas de vivre, d'agir, de se mouvoir sourdement; elle se tient prête à reprendre aussitôt qu'elle le pourra la possession et l'usage de ses facultés; et en effet à peine l'obstacle a-t-il disparu, qu'elle revient à elle-même, et renaît pleinement au sentiment et à la liberté : ainsi, elle est une force, elle n'est qu'une force.

Maintenant, que sont les objets extérieurs? Pour le savoir, il faut voir ce qu'en dit la conscience : or, ce qu'elle en dit, c'est que ce sont des causes d'impressions; elle ne les sent, ne les saisit que dans les

impressions qu'ils font sur elle ; leurs différentes propriétés, la saveur, l'odeur, le son, la couleur, l'étendue, ne lui paraissent que leurs différentes manières d'agir et de faire impression : ils ne sont donc à ses yeux que des substances actives ou des forces. Les minéraux, les végétaux, les animaux, tous les corps, tous les êtres de la nature, ne sont autre chose que des forces ou des combinaisons de forces. Toutes ces forces ne sont pas, comme l'ame, intelligentes et libres, mais toutes sont plus ou moins douées d'activité, même celles qui n'ont en propre que la simple résistance : car résister c'est agir. Il en est donc entre elles qui ne sont point ames ; d'autres le sont presque, d'autres le sont vraiment ; et si l'on ne peut précisément prêter un esprit aux fleurs et une vie aux plantes, on peut bien du moins concevoir les animaux comme des agens qui possèdent à un certain degré le sentiment et la volonté.

Ainsi, il n'existe pas dans l'univers deux espèces de choses, les élémens actifs et les élémens passifs, les forces et les molécules : il n'y a que des élémens actifs, que des forces ; ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait des corps, car ceux des élémens actifs qui n'ont pour propriété que la résistance, qui ne sont que des points résistans, constituent, en s'aggrégeant, ces êtres qui produisent sur l'ame la sensation de l'étendue, de la figure, etc., et que nous appelons *corps*.

La molécule, il est vrai, n'est pas ; et cela par la

raison que la conscience, qui ne perçoit que des impressions, que des causes d'impressions ou des forces, ne peut admettre quelque chose de parfaitement inert et passif. Mais la matière n'en existe pas moins; elle est cette continuité ou cette juxtaposition de points résistans que sent l'ame lorsqu'elle en reçoit telle ou telle impression. D'après ces idées, on ne nie pas plus la matière que l'esprit, mais on explique la matière comme l'esprit; on ne nie rien, on explique tout par la force.

Ce système donne une grande facilité pour rendre raison des relations qui existent entre l'ame et le corps. On n'a plus à dire comment une substance active et simple, et une substance inerte et composée, peuvent agir et réagir l'une sur l'autre; on n'a pas besoin de recourir à l'imagination d'un médiateur, moitié esprit et moitié matière, être contradictoire et impossible, qui d'ailleurs ne sert à rien; ni d'en venir à l'hypothèse des causes occasionelles ou de l'harmonie préétablie, qui supprime le fait au lieu de l'expliquer; ni enfin de se retrancher dans son ignorance et d'abaisser sa raison devant un mystère. On peut mieux faire : on n'a qu'à réfléchir un moment sur l'idée qu'on s'est formée de la nature de l'ame et du corps, et on comprend aussitôt que la relation qui les unit est celle de force à force, celle d'action et de réaction. De part et d'autre, en effet, il y a agent, ici la matière, là l'esprit, qui, sans avoir la même manière d'agir, n'en ont pas moins chacun leur activité, c'est-à-dire leur pro-

priété d'exciter et d'être excité à l'action. Toute la difficulté qui reste, c'est de savoir si le principe spirituel est immédiatement en rapport avec plusieurs points de l'organisme, et lesquels, s'il ne l'est immédiatement qu'avec un seul et médiatement avec tous les autres, et comment. Mais cette difficulté n'est point insoluble *à priori* : c'est à la physiologie à l'éclaircir par l'expérience et le raisonnement, et c'est une tâche qu'elle remplit chaque jour avec plus de succès.

Quant au point de vue religieux de ce système, il est très-simple. Puisque toute la création ne se compose que de forces, que peut être le Créateur, si ce n'est une force lui-même, force infinie, éternelle, immense, à laquelle appartiennent, dans toute la plénitude, la conscience, le bonheur, la pensée, la volonté et la puissance? Dieu est la force des forces, le type des ames, l'esprit pur et souverain. C'est comme tel qu'il a tout fait, tout produit: tous les êtres ou plutôt tous les agens de l'univers, ceux qui sont doués d'intelligence et de liberté, ceux qui n'ont que de la résistance et de la mobilité, ceux qui se rapprochent plus ou moins des uns ou des autres, tous ne sont que des effets ou des formes de son activité; on pourrait presque dire qu'ils n'en sont que les actes vivans. Pour les créer, il n'a pas eu besoin de deux choses, de la force et de la molécule : la molécule lui était inutile, puisqu'il n'en devait rien tirer; la force lui a suffi; il n'a eu qu'à la répandre dans l'univers pour le peu-

pler de milliers d'êtres ; il n'a eu qu'à la distribuer à ces êtres, à degrés et avec des attributs différens, pour en diversifier à l'infini les genres et les espèces.

Tels sont les principes généraux de cette sorte d'immatérialisme dont nous avons aperçu le germe dans le dernier des écrits de M. Maine de Biran.

Cette doctrine est singulière, il faut en convenir, et elle pourrait d'abord paraître si étrange qu'on serait tenté de la rejeter sans examen. Cependant il faut y prendre garde : elle peut être exclusive ; elle peut être fausse en partie, et cependant renfermer en elle assez de vérités pour être digne d'attention. Mais, dans tous les cas, avant de la juger, il est une question préalable à décider. Il s'agit de savoir si nous avons deux manières distinctes de percevoir, deux espèces de sens, le sens interne et le sens externe ; si nous sentons seulement des impressions, des causes d'impressions ou des forces, ou si nous sentons en outre des élémens étendus, inerts, c'est-à-dire des molécules ; si, après que nous avons vu en nous, dans notre *moi*, les objets extérieurs dont l'existence et l'action viennent s'y révéler par les sensations, nous les voyons ensuite en eux-mêmes et dans leur réalité ; si à la faculté de les concevoir d'après les effets qu'ils font sur notre ame, et de les croire en conséquence actifs, nous joignons celle de les connaître d'une vue directe et immédiate, et de saisir en eux des élémens inerts combinés et mêlés avec des principes actifs. C'est de la solution de cette question que dépend l'adoption ou le rejet de

la doctrine immatérialiste. Or, on ne s'accorde pas sur cette solution. D'une part on dit : Nous ne sentons que nos impressions ; nous n'avons qu'un sens, qui, s'appliquant successivement aux impressions de la vue, du toucher, de l'ouïe, etc., se diversifie, se transforme, devient successivement sens du toucher, sens de la vue, sens de l'ouïe, etc., mais sans cependant jamais percevoir autre chose que l'action d'une cause ou d'une force extérieure ; et par conséquent nous ne pouvons juger de rien que par le moyen de ce sens, qui est la conscience elle-même. De l'autre côte, on dit : Nous avons la conscience ; mais nous avons de plus les sens externes, les sens proprement dits, qui nous instruisent de la nature et des propriétés de la matière, et nous la montrent comme une juxtaposition de molécules, etc., etc. Les uns, frappés de ce fait que la conscience est réellement le principe et la condition de toute connaissance, veulent qu'elle soit toute la connaissance, qu'elle donne toutes les idées ; les autres, tout en reconnaissant ce fait, croient qu'il en est un aussi constant : c'est l'existence et l'exercice de la perception externe. De ces deux opinions, la première est plus simple, au risque d'être incomplète ; la seconde est plus sûre, mais moins systématique : celle-ci s'accorde mieux avec le sens commun ; celle-là sourit davantage aux esprits qui aiment à vivre en eux-mêmes et à philosopher avec leur conscience, et c'est pour cette raison, sans nul doute, que M. Maine de Biran a fini par l'adopter.

M. ROYER-COLLARD,

Né vers 1768.

Pour bien comprendre M. Royer-Collard, il faut nécessairement se reporter à l'époque qui précéda son enseignement, et voir quel était alors l'état de la philosophie française. Ce fut en 1811 qu'il commença ses cours. A ce moment rien ne semblait annoncer encore une réaction contre les doctrines de Condillac. Quelques-uns de ses disciples les modifiaient en certains points, mais c'était pour mieux les soutenir en d'autres ; un très-petit nombre d'adversaires les combattaient, mais c'était sans publicité, sans succès, et le plus souvent avec des armes empruntées à l'arsenal oublié de la vieille scolastique. Le condillacisme était partout, dans les ouvrages les plus recommandables par leur mérite littéraire comme dans l'enseignement le plus distingué : Cabanis, de Tracy, Volney, et plusieurs autres, chacun dans leur point de vue et avec leur talent, avaient écrit des livres remarquables pour le compléter, le rectifier, l'expliquer ou l'appliquer. Les brillantes leçons de Garat aux écoles normales, celles de la plupart des professeurs de philosophie aux écoles centrales et dans les lycées, les improvisations si lucides, si spirituelles, et, pour ainsi dire, si aimables de M. la Romiguière à la faculté de

Paris, tout avait contribué à le propager et à le rendre populaire. Il avait force de croyance : c'était un dogme qui avait même ses enthousiastes et ses fanatiques. En Allemagne et en Ecosse, il est vrai, cette religion de la sensation n'avait pas le même crédit que parmi nous ; elle était même traitée assez légèrement par les penseurs d'Edimbourg et de l'école de Kant, qui, à côté de leurs théories de bon sens ou de profonde métaphysique, la trouvaient sans doute un peu étroite et superficielle ; mais nous n'avions pas avec leur pays des relations assez faciles et assez pacifiques pour pouvoir prendre leur avis, et en profiter : le mouvement politique et militaire entraînait tout, et empêchait qu'au sein des écoles et dans le public on ne songeât à réformer ou à innover. Comme on n'avait pas le temps de discuter, on croyait ; on avait une doctrine toute faite ; on la prenait faute de loisir pour chercher mieux. De plus, quoique peu ami de l'idéologie, qui l'importunait au reste plus qu'elle ne l'effrayait, Napoléon aimait mieux encore le *statu quo* philosophique qu'un changement dont il ne pouvait pas prévoir et apprécier les conséquences. Si déjà il s'inquiétait de l'idéologie réduite aux termes dans lesquels elle se tenait, ce n'était pas pour s'embarrasser en outre de doctrines nouvelles, qui, peut-être plus sérieuses et plus fortes, n'auraient fait que gêner son gouvernement et contrarier ses vues. Ainsi, par suite des circonstances dans lesquelles on était placé, Condillac et son école, voilà à peu

près tout ce qu'il y avait de philosophie en France, au moment où M. Royer-Collard prit sa chaire, et commença à enseigner. Il allait donc être seul de son avis; et il ne venait pas déjà chef d'école, puissant de renom et de popularité, grand de cette estime européenne que lui a valu la tribune nationale; il venait seul, sans disciples, sans antécédent ni autorité dans la science; il n'avait ni système connu, ni titre qui l'annoncât; tout était difficulté pour lui à son entrée dans la carrière: pour y paraître avec succès, il fallait qu'il eût, de sa personne, bien des qualités supérieures. Heureusement elles ne lui manquaient pas: esprit de grande réflexion et de vigueur singulière, il a la pensée profondément sérieuse. Au regard qu'il porte sur les choses, on voit qu'il n'y cherche pas un vain spectacle, un amusement, mais un sujet de science et de méditation. Il ne se plaît qu'aux théories; et quand il en possède une, il la traite avec tant de facilité et de puissance, qu'il trouve pour l'exprimer, non-seulement de la précision et de la force, mais de l'imagination, de l'ame et du mouvement; il devient éloquent, comme Pascal, par la logique; il raisonne avec une telle conviction, un tel besoin de la faire sentir, que sa démonstration, vive et animée comme la passion, finit par trouver le cœur, l'ébranler et lui imposer: c'est sa haute raison qui le fait orateur. Ajoutons aussi que c'est la générosité de ses opinions, son noble et grand caractère, sa probité toute virile. Il n'a peut-être pas dans les idées cette

espèce d'originalité qui n'est que le prompt bonheur d'apercevoir sans étude les faces inaperçues d'une question; mais il a celle qui tient à une savante et sévère analyse; il a celle du philosophe, si ce n'est celle du poète et de l'artiste. Il la cherche en tout sujet, il en a besoin; et quand il ne la trouve pas au fond, il faut qu'il la trouve dans la forme. Il crée des expressions, et elles ont cours en son nom; il est presque cité comme un ancien. Nourri à la fois des doctrines des dix-septième et dix-huitième siècles, représentant assez bien dans sa pensée grave et libre ce qu'il y a de retenu et de religieux dans le génie de Descartes, de Pascal et de Bossuet, de hardi et d'avancé dans celui de Montesquieu, de Voltaire et de Rousseau, disciple éclairé des deux écoles et les modifiant l'une par l'autre, l'homme du temps, s'il en fut, grace à cette double affinité qu'il a avec les grands penseurs des deux âges, M. Royer-Collard avait bien ce qu'il fallait pour parler à la jeunesse un langage qui l'attirât. Aussi lui convint-il d'abord. Il n'en fut pas de suite parfaitement compris, parce qu'il était sans précurseur, et qu'aucun enseignement analogue ne préparait le sien. Mais il en fut senti, suivi, admiré. Ses leçons commencèrent par imposer, et puis elles furent entendues, accueillies avec intelligence et conviction; et dès lors commença, en opposition à Condillac, le mouvement philosophique qui prit naissance aux derniers jours de l'Empire, et qui, à la restauration, grace à la liberté qu'elle amena, se poursuivit

de plus en plus et gagna plus de terrain en avançant.

Pour aller par ordre dans ses leçons, il devait d'abord entreprendre la critique de ce qui était : ce fut là son début. Ce dont il y avait à traiter avant tout, c'était de la vieille foi condillacienne ; il importait de la réduire, de la discuter, de la juger : ce dessein domina tout son premier enseignement. Appuyé de Reid, qu'il fit connaître, et au bon sens duquel il prêta son style exact, vigoureux, spirituel et élevé, il montra que l'idéalisme, que le philosophe écossais avait suivi et combattu à la trace dans toute la métaphysique ancienne et moderne, était aussi au fond du *Traité des Sensations*. Condillac, en effet, réduisant l'homme à la sensation et supposant que la sensation est tour à tour odeur, son, saveur, couleur et étendue, est naturellement conduit à mettre en doute la réalité du monde extérieur, et *à prononcer que, s'il existe, assurément il n'est pas visible pour nous ;* c'est-à-dire, en d'autres termes, que, si l'homme se sent, et rien de plus, que s'il se sent modifié en odeur, saveur, couleur, etc., sans qu'il y ait là autre chose qu'une sensibilité diversement affectée, seul avec ses impressions, il ne voit que lui au monde, ne conçoit que son existence, et se trouve ainsi porté non-seulement à soupçonner, mais à penser, *que l'étendue n'a pas plus de réalité extérieure que les sons et les odeurs*. Ce fut contre cette conséquence du système de la sensation que M. Royer-Collard re-

nouvela avec grande force les objections que Reid avait dirigées contre la doctrine de Loke, de Berkeley et de Hume. Il fit voir que, répugnant à la fois au sens commun, qui ne l'admet pas, à la philosophie, qui l'explique mal, l'idéalisme manque trop de vérité pour satisfaire la raison. Reprenant les faits méconnus ou négligés par Condillac, il les retraça dans leur réalité, et s'en servit pour montrer comment, la sensation reçue, nous sortons de nous-mêmes, nous voyons hors de nous quelque chose qui *est*, comme nous; comment cela se passe, non en vertu d'un raisonnement, mais par la force d'un instinct, par la nécessité d'une *induction*, qui nous mène fatalement à l'idée nette et positive d'un monde extérieur qui existe réellement. M. Royer-Collard insista beaucoup sur ce procédé de l'*induction*; il essaya de le décrire, et le décrivit, ce nous semble, aussi bien que le permettent les circonstances obscures au milieu desquelles il se développe. Il l'indiqua, dans tous les cas, de manière à prouver l'inexactitude de l'hypothèse qui le rejetait.

Mais ce n'était pas là à ses yeux le seul vice du *Traité de la Sensation*, il y trouvait d'autres côtés faibles, qu'il attaqua également. Nous avons tous les idées de substance, de cause, de durée, et d'espace. Un systême idéologique est à coup sûr tenu d'en rendre compte. Le *Traité de la Sensation* le faisait-il? Pouvait-il légitimement ramener à quelque impression des sens ces notions singulières et incontestables? Sentons-nous la substance et la

cause, l'espace et la durée, comme nous sentons l'étendue, la figure, la couleur? etc. Les sentons-nous avec la main, l'œil, l'ouïe? etc. Sont-ce des objets de même sorte que les qualités perceptibles de la matière, déterminés, définis, saisissables comme ces qualités? Connaissons-nous, par exemple, l'éternité, l'immensité, c'est-à-dire l'infini, comme nous connaissons une odeur ou une saveur? Il n'y a que cinq espèces de sensations : si les idées dont il s'agit sont des sensations, de quelle espèce seront-elles? Qu'on essaie de le dire, et on verra qu'on ne le peut. Les sensations, quelles qu'elles soient, quoiqu'on en fasse, qu'on les transforme ou qu'on les laisse, qu'on les compose ou décompose, les sensations ne se rapporteront jamais qu'à ce qui tombe sous les sens. Si elles sont idées, elles ne le sont que de choses sensibles. Comment donc embrasseraient-elles des choses qui le sont si peu? comment s'étendraient-elles à des objets placés hors du cercle où elles s'exercent. Cependant il faut expliquer la présence en notre esprit des notions de substance, de cause, de temps, d'espace; l'explication n'est pas une pour toutes, quoiqu'elle parte d'un point commun : ce point commun est la conscience, car sans conscience il n'y a rien; mais, la conscience admise, voici les divers développemens que paraît prendre la pensée : 1° dès que l'ame se sent, elle croit être; elle croit au rapport de son impression à son être; et à peine en est-elle là, qu'elle généralise ce rapport, qu'elle

l'étend d'elle à tout, et que désormais elle ne conçoit pas plus de qualité sans être que d'être sans qualité ; et cela nécessairement, instinctivement, par le seul fait qu'elle ne peut pas se voir ni rien voir sans que l'attribut ne paraisse avec le sujet, et le sujet avec l'attribut ; 2° comme elle est active de sa nature, qu'elle l'est avec volonté et pouvoir, elle le sait à peine, qu'elle se conçoit comme une cause, qu'elle rapporte à cette cause ce qu'elle veut et ce qu'elle fait, qu'elle établit de l'effet à la cause une relation qui, particulière au premier coup d'œil, bientôt se généralise et la porte à juger absolument que tout effet suppose une cause ; 3° mais en se sentant agir, en se souvenant qu'elle agit, elle a l'idée de sa durée ; elle comprend sa durée d'après la succession de ses actions ; elle comprend en général la durée par la succession ; et par suite de ce jugement elle parvient bientôt à la croyance aussi ferme qu'inévitable d'une durée non-seulement indéfinie, mais infinie, au-delà et en-deçà de laquelle il n'y a et ne peut rien y avoir : cette durée, c'est le temps, c'est l'éternité. C'est par un procédé en quelques points analogne que l'esprit comprend l'espace. En percevant un corps, il le perçoit dans un lieu, et ce lieu n'est pas tout ; il tient dans un lieu plus grand, et celui-ci dans un plus grand encore, ainsi de suite jusqu'à ce que paraisse l'espace indéfini, infini, l'immensité, qui contient tout.

Telles sont, mais abrégées, mais affaiblies et

dépouillées de leurs traits d'éclat et de leur force, les explications que donna M. Royer-Collard des faits dont Condillac avait si peu rendu raison. Pour faire sentir à nos lecteurs tout ce qu'ils perdent à notre analyse, nous citerons quelques passages empruntés à une des leçons que l'illustre professeur consacra au sujet qui vient de nous occuper : ce sera une espèce de dédommagement.

Voulant prouver que, si la durée se conçoit par succession, elle n'est cependant pas la succession, il la considère dans le *moi :*

« Le premier acte de la mémoire emporte la « conviction de notre existence identique et con- « tinue, depuis l'événement qui est l'objet de cet « acte. Mais notre identité continue n'est autre « chose que notre durée. La durée est renfermée « dans l'identité ; l'une et l'autre le sont dans « l'exercice de la mémoire. Puisque nous ne nous « souvenons que de nous-mêmes, la durée qui « nous est donnée par la mémoire est nécessaire- « ment la nôtre : car si elle n'était pas la nôtre, « nous n'aurions pas le sentiment de notre iden- « tité. Mais le *moi* seul est identique ; ses pensées « varient à tout moment. La durée qui est renfer- « mée dans l'identité appartient donc au *moi* seul, « non à ses pensées : elle est donc antérieure à la « succession de celles-ci. Il ne dure pas parce que « ses pensées se succèdent, mais ses pensées se « succèdent, parce qu'il dure. La succession pré- « suppose la durée, dans laquelle elle n'est qu'un

« rapport de nombre, comme le mouvement pré-
« suppose l'étendue. Qu'on ne cherche pas l'origine
« de la durée dans la succession : on ne la trouvera
« que dans l'activité du *moi*. Le *moi* dure, parce
« qu'il agit; il dure sans cesse, parce qu'il agit sans
« cesse; sa durée, c'est son action continue, ré-
« fléchie dans la conscience et dans la mémoire :
« de la continuité de l'action naît la continuité de
« la durée; si l'action cessait pour recommencer,
« et cessait encore pour recommencer encore, le
« *moi* se sentirait à chaque instant défaillir et re-
« naître ; la durée serait une quantité discrète
« comme le nombre; ses parties seraient séparées
« par des intervalles où il n'y aurait pas de durée.
« Elle est une quantité continue parce que le *moi*
« se sent continu, et il se sent continu, parce que
« son action est continue. »

Et plus loin il s'exprime en ces termes, pour montrer comment la pensée passe de la durée limitée à la durée illimitée :

« A l'occasion de la durée contingente et limitée
« des choses, nous comprenons une durée néces-
« saire et illimitée, théâtre éternel de toutes les
« existences; et non-seulement nous la compre-
« nons, mais nous sommes invinciblement persua-
« dés de sa réalité. Cette durée est le temps. Que
« la pensée anéantisse, elle le peut, et les choses
« et leurs successions; il n'est pas en son pouvoir
« d'anéantir le temps : il subsiste vide d'événemens;
« il continue de s'écouler, quoiqu'il n'entraîne plus

« rien dans son cours. Dans l'ordre de la connais-
« sance, c'est la durée particulière du *moi* qui
« amène le temps ; dans l'ordre de la nature, le
« temps est antérieur à toutes les vicissitudes qui
« s'opèrent en lui, à toutes les révolutions par les-
« quelles nous le mesurons. Le commencement
« du temps implique contradiction; la supposi-
« tion d'un temps qui aurait précédé le temps est
« absurde. »

Enfin voici comment il compare en elles-mêmes et dans leurs idées le temps et l'espace :

« Comme la notion de durée devint indépen-
« dante des événemens qui nous l'ont donnée, de
« même la notion de l'étendue, aussitôt que nous
« l'avons acquise, devient indépendante des objets
« où nous l'avons trouvée. Quand la pensée anéan-
« tit ceux-ci, elle n'anéantit pas l'espace qui les con-
« tenait.

« Comme la notion d'une durée limitée nous sug-
« gère la notion du temps, c'est-à-dire d'une durée
« sans bornes, qui n'a pas pu commencer et qui ne
« pourrait pas finir, de même la notion d'une éten-
« due limitée nous suggère la notion de l'espace,
« c'est-à-dire une étendue infinie et nécessaire qui
« demeure immobile, tandis que les corps s'y meu-
« vent en tout sens. Le temps se perd dans l'éter-
« nité, l'espace dans l'immensité. Sans le temps il
« n'y aurait pas de durée ; sans l'espace il n'y aurait
« pas d'étendue. Le temps et l'espace contiennent
« dans leur ample sein toutes les existences finies,

« et ils ne sont contenus dans aucune. Toutes les « choses créées sont situées dans l'espace, et elles « ont aussi leur moment dans le temps; mais le « temps est partout, et l'espace aussi ancien que le « temps. »

Reprenons. Le système qui réduit toute l'intelligence à la sensation n'est pas incomplet seulement parce qu'il n'explique pas les notions de substance, de cause, de temps et d'espace, il l'est aussi parce qu'il n'explique bien aucune idée morale. En effet, si la sensation est tout le sens humain, il ne peut y avoir que la matière qui soit un objet de connaissance : car la sensation ne tombe jamais que sur l'étendue, la figure, la couleur, etc.; elle ne porte pas sur les faits qui sont du domaine de la conscience; elle se fixe sur le monde, et ne se retourne pas sur l'ame; elle est la vue de l'esprit par les sens; et par les sens l'esprit ne voit ni passion, ni pensée, ni volonté; il ne voit rien d'intime, de moral : il ne perçoit que le physique, du moins si on le réduit rigoureusement à la sensation, et qu'on ne prête pas à la sensation une propriété qu'elle n'a pas. Ainsi, borner l'homme au toucher, à la vue, au goût, à l'ouïe et à l'odorat, le borner à la sensibilité externe, c'est nier qu'il ait le sentiment des faits psychologiques; ou, si on ne le nie pas, on désavoue, on contredit le principe duquel on part. Condillac serait en opposition avec lui-même s'il reconnaissait à l'ame humaine d'autres notions que celles des sens. Or, une telle conséquence ruine le

système dont elle sort, et M. Royer-Collard n'eut pas de peine à le faire voir : il démontra qu'une idéologie qui se condamne à ne rien dire du sens moral et des idées dont il est la source est par là même exclusive et défectueuse. Et, pour cela, il n'eut qu'à appeler l'attention sur cette foule de faits internes dont, à chaque instant, nous avons sans organes, sans moyen physique de perception, une connaissance tout aussi certaine et tout aussi claire que celle que nous devons à la sensation et à ses instrumens.

Mais ce n'était pas assez que le système fût jugé sous le point de vue métaphysique, il fallait qu'il le fût aussi sous le point de vue pratique. Quel en était le principe sous ce rapport ? Si la sensation est tout l'homme, la seule chose que l'homme ait à faire est de céder à la sensation, car c'est là sa nature. Or, que veut la sensation ? le plaisir par instinct, l'utilité par calcul, le bien-être dans tous les cas. Et où voit-elle ce bien-être? dans la matière apparemment, puisqu'elle ne conçoit pas d'autre objet : c'est donc aux jouissances physiques qu'elle réduit tout le bonheur; et comme un tel bonheur ne peut être qu'à la condition de l'exercice facile et continu des sens, veiller à ce que le corps ne s'altère ni ne se détruise, telle est la loi suprême, la grande loi de la vie. Si Condillac ne le dit pas, Volney le dit pour lui ; et il ne le dit qu'en raisonnant d'après le maître dont il suit les idées. Le *Catéchisme du citoyen* n'est en effet que le commen-

taire moral du *Traité des Sensations*. Et il ne faudrait pas objecter que le matérialisme d'un de ces ouvrages et le spiritualisme de l'autre empêchent qu'il n'y ait entre eux le rapport que nous supposons. Cette différence n'y fait rien : car, si Condillac est spiritualiste, il l'est de telle manière, qu'il autorise, disons plus, qu'il force l'application pratique que nous venons d'indiquer de sa théorie. Qu'importe l'ame, en effet, si elle n'a de faculté que pour la matière? Qu'importe l'esprit s'il se réduit à la sensation? En est-il moins vrai que dans cette hypothèse la destination de l'homme est de sentir, de ne sentir que les choses matérielles, et d'y chercher toute sa félicité. Le spiritualisme ne sert donc de rien dans cette question. C'est une pensée à part, une spéculation sans conséquence, qui, adoptée ou rejetée, n'en laisse pas moins la logique aller son train et déduire avec rigueur du sensualisme métaphysique le sensualisme moral, qui y est contenu ; et il n'y a pas d'injustice à accuser, je ne dis pas Condillac, mais sa doctrine, d'avoir fait la philosophie d'une morale qui, certainement, a des effets fâcheux. S'il n'a pas voulu cette morale, il l'a pensée ; s'il ne l'a pas avouée comme conséquence, il en a posé le principe ; et il ne peut être à l'abri de reproche d'un côté, que pour être accusé de l'autre de n'avoir pas assez prévu toutes les suites de son système. Nous ne reproduirons pas les argumens par lesquels M. Royer-Collard porta coup à cette morale ; nous avons essayé de le faire en

examinant le *Catéchisme* de Volney. Mais nous rappellerons l'effet que produisait sur son auditoire cette parole grave, puissante, pleine d'émotion et de sérieux, avec laquelle il flétrissait les principes qu'il réfutait. Il imposait aux intelligences qui ne se rendaient pas ou qui ne comprenaient pas; il captivait les autres; il les élevait, les fortifiait, les remplissait de sagesse et de raison; il eut du rôle de Socrate auprès de la jeunesse qui l'écoutait.

Mais en même temps qu'il réprouva sévèrement les fâcheuses maximes d'un égoïsme étroit, il n'accorda pas plus de faveur à cette morale sentimentale ou mystique, qui peut bien être une religion de cœur, mais qui n'est pas une conviction de l'esprit. Il s'écarta également de l'école sensualiste et de l'école rêveuse; et sur les pas des sages écossais il chercha le fondement du devoir dans une connaissance exacte de la nature humaine. Au lieu de déduire les règles de la vie d'une mesquine ou vague idée du bien, il les tira d'une philosophie à la fois positive et large; il les traça pleines de sens, d'élévation et de vérité. Le temps et la nature même de l'enseignement dont il était chargé ne lui permirent pas d'exposer toute sa pensée sur ce sujet. Mais chaque fois qu'il y toucha, ce ne fut jamais sans en faire sortir ces leçons de sagesse et d'honneur moral que plus tard il reproduisait à la tribune avec tant d'éloquence et d'autorité. Aussi ce ne fut pas en vain qu'il jeta dans les ames ces

excellentes impressions : elles gagnèrent, et répandirent, passèrent dans le public; et grace à lui, grace à ceux qui travaillèrent avec lui dans le même sens, quand il eut à parler, non plus devant des disciples, mais devant des concitoyens, devant le pays, il trouva de toute part des cœurs qui l'entendirent, des hommes de son école, des partisans de ses disciples.

Le mouvement moral qu'il avait imprimé ne s'arrêta pas avec son enseignement : d'abord parce qu'il fut remplacé dans son cours par son élève de prédilection; et l'on sait comment M. Cousin remplit la belle et difficile tâche que lui léguait son maître : plein d'ame et de science, éloquent et penseur, philosophe avec amour, enthousiaste de bien et de vérité, il ne perdit pas, si l'on peut ainsi parler, cette clientelle des consciences qu'il avait reçue avec tant d'honneur; il la conserva entière, l'agrandit et la popularisa; il eut à lui toute la jeunesse. Ainsi rien ne fut en défaut. Mais ensuite M. Royer-Collard, en passant à la politique, n'en continua pas moins à parler pour cette philosophie, qui n'était pas moins bonne à mettre dans la législation que dans les intelligences. La tribune ne fut guère pour lui qu'une autre chaire. Il y parut comme un docteur de la loi, comme un père de notre Église constitutionnelle. Au milieu des fausses interprétations ou des perfides attaques dont ses doctrines devaient être l'objet, elle avait grand besoin d'un de ces hommes à voix puissante et d'imposant génie,

dont l'autorité la défendît contre les sophismes ou les mauvais desseins de ses ennemis. Ce fut là le rôle de M. Royer-Collard, et il le remplit dignement. En toute occasion, confesseur dévoué de la liberté, il en plaida la cause avec cet éclat d'évidence et cette vigueur de logique qui emportent les convictions. Mais ce fut surtout à mesure que les vérités politiques dont la liberté est le principe furent successivement mises en question et menacées, que sa parole, que sa raison s'émut, s'éleva, grandit, pour accabler de ses reproches et de ses démonstrations la malhabileté, l'erreur ou le mensonge de ses adversaires. Il eut dès lors une des plus belles attributions dont l'opinion publique puisse honorer un citoyen : il fut une sorte de précepteur national et de moraliste public, aux discours duquel tout le pays eut foi, comme aux leçons d'un sage selon son cœur et d'un élu de ses vœux. Nous devons nous féliciter plus que d'autres, nous amis de la philosophie, de voir un de ses principaux représentans dans notre siècle investi de cette espèce de magistrature de conscience, qui confère de si beaux droits à celui qui l'exerce. Dans un temps où l'enseignement moral manque partout en France soit de liberté, soit de dignité, il est heureux qu'il trouve des organes à la tribune politique ; il est heureux qu'entravé, timide, réduit à rien dans les chaires universitaires, sans lumières et sans influence au sein de l'Église, il puisse reprendre dans nos chambres législatives son caractère et son

autorité. Honneur aux hommes qui nous rendent cet éminent service; ils font la force et l'espoir du pays! S'ils ne peuvent lui donner les lois qu'ils voudraient, ils peuvent au moins lui donner les croyances qu'ils jugent bonnes. Ils en ont le gouvernement moral, et avec celui-là on produit du bien malgré tout.

Voilà ce que nous avions dit et peut-être tout ce que nous avions à dire avant que les *Fragmens* de M. Royer-Collard eussent été publiés dans la traduction des *Œuvres de Reid*. Il n'était guère possible, en effet, sans les avoir à soi, et comme sous la main, pour les consulter et y réfléchir, de s'en former cette pleine idée qu'il faut avoir pour bien parler d'études aussi importantes. Le public, d'ailleurs, dans l'ignorance où il était de ces travaux, dont une seule et courte publication lui révélait la trace, ne sachant où s'adresser pour les apprécier en eux-mêmes, aurait été peu satisfait d'une analyse dont il n'aurait pu atteindre ni juger le sujet. Aujourd'hui tout est différent; le public possède ces précieux restes d'un enseignement qui a fait révolution; et pour le critique il ne dépend que de lui de les étudier, de les connaître, et d'en faire connaître le mérite réel. C'est ce que nous essaierions si M. Jouffroy, qui a pris un soin si industrieux, mais au reste si légitime, de les coordonner et de les lier de manière à en composer, sinon un édifice achevé, au moins les pièces d'un grand monument, ne s'était, en les arrangeant, si bien pénétré de

leur esprit, que nul ne fût plus capable d'en exprimer le caractère, comme il l'a fait dans son *introduction*, avec toutes les qualités du penseur qui distinguent sa manière, nous ne voyons rien de mieux que de recueillir, pour les reproduire ici, quelques-uns des aperçus auxquels il a été conduit.

Ainsi, après avoir tracé une esquisse rapide de l'état de la philosophie lorsque M. Royer-Collard vint à l'enseignement, après avoir montré le but qu'il se proposa, le maître d'après lequel il se dirigea, le fait principal sur lequel il s'arrêta, après avoir dit qu'il l'examina sous un double rapport, celui de la psychologie et celui de l'histoire, M. Jouffroy expose en ces termes la méthode de l'illustre professeur :

« Lorsque nos sens s'ouvrent sur le monde extérieur, il est de fait qu'une révélation de ce monde se produit dans notre esprit; ce fait est celui de la perception; la révélation elle-même est ce qu'on appelle la connaissance du monde extérieur.

« Il est évident qu'avant de chercher comment cette connaissance nous est donnée, il faut reconnaître d'abord ce qu'elle contient; car elle est évidemment très-complexe et composée d'un grand nombre de notions diverses; et l'on ne saurait chercher comment certaines notions nous sont données avant de savoir quelles sont ces notions et avant de les avoir distinguées et comptées. Il y a donc deux recherches dans l'étude du fait de perception; celle des notions qui nous sont données dans ce

fait, et celle des facultés et des procédés intérieurs par lesquels elles nous sont données; et de ces deux recherches l'une doit nécessairement précéder l'autre.

« Comment reconnaître ce que contient la connaissance du monde extérieur? Il n'est pour cela qu'un moyen, l'observation. Cette connaissance est un fait en nous; ce fait s'y reproduit toutes les fois que nos sens nous mettent en communication avec le dehors; il demeure en dépôt dans notre mémoire, alors même que cette communication est en partie suspendue, car elle ne peut jamais l'être entièrement. Or, nous avons le pouvoir d'observer ce qui est dans notre esprit; la connaissance que nous avons du monde extérieur est donc un fait observable. Pour savoir ce qu'elle contient, il faut donc y appliquer notre réflexion, et l'analyser; c'est-à-dire démêler et séparer toutes les notions particulières qui la composent; et, non-seulement les séparer, mais constater le caractère propre de chacune de ces notions et les rapports qu'elle soutient avec toutes les autres. Cette analyse sera parfaite si elle ne laisse échapper aucun des élémens réels du fait total; et si elle n'en introduit aucun qui n'y soit pas renfermé.

« Cette analyse faite, nous avons, si elle est exacte, toutes les notions qui nous sont données dans le fait de perception. Il reste à chercher de quelle manière et par quels différens pouvoirs de l'esprit elles nous sont données. Comment y parvenir? encore par l'analyse et l'observation.

« En effet, ce qu'il y a d'assuré, c'est que toutes ces notions nous sont données, puisqu'elles sont contenues dans la connaissance que nous avons du monde extérieur. Si elles nous sont données, elles nous sont données par certains procédés et selon certaines lois. Ces procédés doivent se répéter, et ces lois s'appliquer toutes les fois qu'elles nous sont données : ces procédés et ces lois sont donc des faits..... c'est donc encore à l'observation à les chercher, à l'analyse à les démêler. Tout ce que l'analyse et l'observation n'auront pu découvrir, ou qui ne pourra pas être rigoureusement induit de ce qu'elles auront découvert, démeurera un mystère, un mystère comme en rencontrent, aux limites de toutes leurs recherches, toutes les sciences d'observation.....

« Voici maintenant la conséquence de cette méthode dans la critique historique.

« Qu'est-ce qu'une opinion philosophique sur la perception? c'est assurément l'idée qu'un philosophe s'est formée de ce fait. Comment cette idée peut-elle être vraie ou fausse? elle sera vraie évidemment, si elle représente exactement les élémens réels du fait, et fausse, si elle ne les représente pas exactement. Comment donc juger si une théorie philosophique de la perception est vraie ou fausse, en quoi elle est vraie, en quoi elle est fausse? c'est en la confrontant avec le fait lui-même exactement analysé. Ainsi la critique des théories sur la perception présuppose la connaissance et

l'analyse préalable du fait de la perception, et il en sera de même de toute critique et de toute théorie philosophique, puisque toute théorie philosophique se rapporte à un fait de la nature morale et intellectuelle. Il s'ensuit que l'histoire de la philosophie a pour base et pour antécédent nécessaire la psychologie.

« Mais de combien de manières une théorie philosophique de la perception peut-elle être fausse? D'autant de manières qu'elle peut être inexacte; et elle ne peut l'être que de deux: ou elle a omis quelques-uns des élémens réels de ce fait, ou elle a introduit dans ce fait un élément qui n'y est pas. Dans le premier cas, le fait est altéré par soustraction; dans le second, par addition; dans l'un et l'autre la science est infidèle... »

Telle est la méthode que M. Royer-Collard appliqua à la connaissance du fait de perception et à la critique des systêmes qui ont eu pour objet de l'expliquer.

Il arriva ainsi à un double résultat, à une théorie de la perception, que nous avons indiquée plus haut, qui est développée dans ses *Fragmens* et résumée dans son *Discours* d'ouverture; et à la démonstration du scepticisme que contiennent implicitement ou explicitement toutes les théories modernes de la perception.

De là deux objets dans son enseignement : la partie dogmatique et la partie critique.

De là deux séries de morceaux consacrés, les uns

à l'exposition des idées mêmes de l'auteur, les autres à l'examen et au jugement des idées des principaux philosophes.

Pour les distribuer avec plus d'ordre, M. Jouffroy s'est posé dans leur succession naturelle un certain nombre de questions auxquelles il les a rapportés, et d'après lesquelles il les a rangés. Voici qu'elles sont ces questions :

« Deux faits d'espèces différentes se produisent en nous, quand nos sens s'ouvrent sur le monde extérieur : la sensation et la perception. Le premier effort de l'analyse doit être de distinguer ces deux faits, dont l'un est la condition de la connaissance du monde extérieur, et dont l'autre contient à lui seul tous les élémens de cette connaissance et tous les principes qui la donnent. Après cette distinction, l'analyse doit se concentrer sur le fait de perception, et s'appliquer à y démêler successivement les notions qu'il renferme et les principes qui les révèlent. Parmi ces notions apparaissent d'abord celles des qualités de la matière. Ces qualités se divisent en deux classes : qualités prèmières, qualités secondes ; nouvelle distinction très-importante. S'arrêtant aux qualités premières, elle doit en déterminer le nombre, et, si quelques-unes ne sont que des modifications ou des déductions des autres, en réduire la liste, puis les rapporter à la faculté qui les manifeste. Viennent ensuite les qualités secondes, que nous ne connaissons que comme des causes indéterminées de sensations.

Comment les concevons-nous sans les connaître ? comment les localisons-nous dans les corps ? Ici apparaissent deux principes, celui de causalité et d'induction qu'il faut caractériser et décrire. Quelle est l'autorité de ces deux principes et celle de la perception ? Est-elle de nature à donner aux qualités de la matière une existence indépendante de nous ? Dernière question qui épuise la nature de ces qualités. Mais par-delà les qualités de la matière, nous concevons la matière elle-même, ou la substance des qualités, et par-delà la substance, l'espace qui la contient. Qu'est-ce que la substance ? y en a-t-il plusieurs ? par où se distingue la substance matérielle de la spirituelle ? comment atteignons-nous l'une et l'autre ? et de même quels sont les caractères de l'espace, et comment le concevons-nous ? mais l'espace mène à la durée ; la durée à l'identité personnelle, à la mémoire, etc. De là de nouvelles questions, qui étendent le cercle des recherches relatives à la perception. »

Après la parfaite explication que M. Jouffroy a donnée de l'enseignement de M. Royer-Collard, il ne reste pour achever de comprendre cette grande intelligence, que de la voir en elle-même, dans les travaux que nous avons d'elle. Il faut la voir réalisant tout ce qu'on dit qu'elle a réalisé, il faut en venir à ses pensées, les sentir de près, les étudier, y porter l'œil intimement. L'historien de cette vie-là, quelque fidèle qu'il puisse être, ne saurait faire qu'elle fût connue par un récit aussi

bien que par la vue même. La vie philosophique de M. Royer-Collard a été trop courte, trop pleine dans sa brièveté, trop laborieuse et trop profonde, si l'on peut se servir de cette expression, pour pouvoir être racontée dans toute sa verité. Elle n'a pas été assez achevée, disposée, mise en ordre et saillie pour se bien prêter à une exposition ; et elle aura toujours nombre de choses qui échapperont à l'analyse. Il est des hommes qu'on ne connaît jamais bien, tant qu'on ne les connaît que sur parole : si l'on tient à les mieux juger, il est nécessaire d'entrer avec eux en commerce direct et familier ; en philosophie, M. Royer-Collard est un de ces hommes : on ne le pénètre pas et ne l'entend pas bien tant qu'on n'a pas été jusqu'à lui et fait, en quelque sorte, sa connaissance. On ne le pouvait pas, il y a quelques jours : rien de lui n'était publié ; tout ce qui restait de son enseignement était dans le souvenir de quelques élèves ; mais, aujourd'hui, tout a paru, et tout, par conséquent, peut-être sujet d'étude et de méditation. Ce ne sera pas sans doute peu de curiosité pour les esprits graves et sérieux que de se mettre à la lecture d'un écrivain dont la pensée mérite tant d'être recherchée. Ce sera un plaisir que de reconnaître à quels travaux s'exerçait et dans quelles luttes s'engageait, avant de s'engager dans d'autres luttes, et de se livrer à d'autres travaux, l'homme politique dont la tribune n'a pas été toute la gloire ; en même temps, il y aura profit à approcher un

tel esprit, à le suivre dans ses procédés, à l'observer dans ses allures, à le voir aux prises avec les questions : pour qui veut mieux que de la philosophie, pour qui veut la méthode philosophique, il n'y a pas de meilleure école que le spectacle bien compris d'un tel développement intellectuel. L'auteur s'y montre avec tous ses secrets ; il y paraît avec ses doutes, ses soupçons, et ses mécomptes ; il y paraît aussi avec ses croyances, ses principes et ses certitudes : il ne ressemble pas à un écrivain qui se donne au public comme écrivain ; ce n'est pas un auteur dans son livre, c'est un professeur dans sa chaire qui, faisant de la philosophie pour lui-même autant que pour les autres, livre le secret du métier, ou, pour mieux dire, l'enseigne, et se plaît à l'enseigner : avec lui on assiste au vrai travail de la pensée, et ses leçons sont bien des leçons. Si, sous un rapport, il est à regretter que les *Fragmens* ne soient pas un ouvrage complet, sous un autre, que nous venons de marquer, il est heureux qu'ils ne soient que ce qu'ils sont. Pour qui saura en bien user, il y aura à en tirer une instruction qui ne se tire pas toujours d'un livre ; indépendamment des doctrines qu'ils renferment, ils offrent une haute logique en action : rien de plus utile que des lectures faites dans ce point de vue et avec ce dessein ; elles apprennent vraiment à penser.

M. COUSIN,

Né en 1791.

En quittant la chaire qu'il avait occupée avec tant de force et d'éclat, M. Royer-Collard se fit remplacer par un jeune professeur qui répondit d'autant mieux aux espérances de son maître, qu'il avait, par son âge et son ame, plus de sympathie avec la génération à laquelle il s'adressait. M. Cousin, dans ses leçons, eut un moyen de succès bien simple et bien puissant, ce fut l'éloquence que lui donna sa pensée : cette manière qu'il avait d'être possédé de ses idées, cette facilité de mettre en tableaux des abstractions métaphysiques, ces vivacités d'esprits ces élans de coup d'œil, ces explosions de conscience dont se composaient ses improvisations, à la fois si animées et si sérieuses, si faciles et si imposantes, tout captivait et touchait ses nombreux auditeurs. Avec un grand fond d'érudition et de théories positives, son enseignement se distinguait par une sorte de poésie, de cette poésie qui fait le charme de Platon et de Mallebranche, et qu'on aime à voir se répandre sur les pensées philosophiques, pour leur prêter la lumière, le mouvement et la vie : il faisait vivre, en l'exposant, la vérité qu'il sentait. Comme il n'était pas un simple démonstrateur, un froid témoin des choses, mais un observateur animé et un

maître enthousiaste, philosophe-orateur, dans sa chaire et hors de sa chaire, à l'École normale, et dans ces entretiens de l'intimité auxquels il était toujours prêt pour ses jeunes amis, il prêchait la science avec ce mouvement de cœur, cette gravité passionnée, cette élévation de vues, qui remuent et entraînent les esprits. Il y avait dans ses leçons autre chose que de la doctrine : il y avait le travail qui la prépare, la méthode qui y conduit, l'amour et le zèle qui la font rechercher ; et tout cela passant de son ame dans celle de ses élèves, il les inspirait de sa philosophie. Ce qu'il y avait d'excellent dans sa manière, c'est qu'il faisait école sans lier ses disciples ; c'est qu'après leur avoir donné l'impulsion et une direction, il les laissait aller, et se plaisait à les voir user largement de leur indépendance : nul n'a moins tenu que lui à ce qu'on jurât sur ses paroles ; il voulait des hommes qui aimassent à penser par eux-mêmes, et non des dévots qui n'eussent d'autre foi que celle qu'il leur donnait ; il le voulait d'autant plus qu'il savait bien, surtout en commençant, qu'il n'avait point un système assez arrêté pour prendre sur lui de dogmatiser et de formuler un *credo*. Comme chaque jour il avançait et changeait en avançant, et qu'il ne pouvait prévoir où le mènerait cette suite de changemens et de progrès, il se serait fait scrupule de dire à ceux qui le suivaient : Arrêtez-vous là, car c'est là la vérité ; il disait plutôt : Venez et voyez. Rien de moins réglementaire que son enseignement ; c'était la li-

berté et la franchise mêmes. L'École normale, cette école *bien-aimée*, selon l'expression dont il se sert, eut surtout à se féliciter de l'influence qu'il exerça sur les élèves qu'elle lui confiait. Quelque branche d'enseignement que par la suite ils aient embrassée, ils y ont toujours porté, en les appliquant avec sagesse, les excellentes doctrines qu'ils avaient puisées à ses leçons. Toute l'école se sentit de lui; il en fut l'ame tant qu'elle dura; détruite, il la rappela et l'honora par ses travaux (1).

(1) Qu'il nous soit permis de citer un passage de ses *Fragmens*, où il rend compte de sa manière de travailler avec ses élèves: « Tous les élèves de la troisième année suivaient mon cours; mais il était particulièrement destiné au petit nombre de ceux qui se vouaient à la carrière philosophique: c'étaient ceux-là qui portaient le poids des travaux de la conférence; c'étaient eux aussi qui en faisaient tout l'intérêt. Ils assistaient à mes leçons de la *faculté des lettres*, où ils pouvaient recueillir des idées plus générales, respirer le grand air de la publicité, et y puiser le mouvement et la vie. Dans l'intérieur de l'école, l'enseignement était plus didactique et plus serré; le cours portait le nom de conférence, et le méritait: car chaque leçon donnait matière à une rédaction, sur laquelle s'ouvrait une polémique à laquelle tout le monde prenait part. Formés à la méthode philosophique, les élèves s'en servaient avec le professeur comme avec eux-mêmes; ils doutaient, résistaient, argumentaient avec une entière liberté, et par là s'exerçaient à cet esprit d'indépendance et de critique qui, j'espère, portera ses fruits. Une confiance vraiment fraternelle unissant le professeur et les élèves, si les élèves se permettaient de discuter l'enseignement qu'ils recevaient, le professeur aussi s'autorisait de ses devoirs, de ses intentions et de son amitié, pour être sévère. Nous ai-

Le jeune professeur, après avoir, à son début, rapidement exploré, sur les pas de M. Royer-Collard, la philosophie écossaise, qui commençait à être connue, se hâta de passer à l'Allemagne, qui l'était beaucoup moins : l'Allemagne était un pays nouveau à voir. Pour le bien voir, il fallait peut-être imiter ces voyageurs qui, en visitant des terres étrangères, oublient, en quelque sorte, les mœurs de leur patrie, pour prendre celles des peuples qu'ils viennent étudier. M. Cousin se fit kantiste pour se rendre plus familier un systême qu'il voulait connaître ; et, grace à cette heureuse flexibilité d'esprit qui, prenant une habitude aussi vite qu'elle en quitte une autre, se prête à tout, même à l'étrangeté, il eut bientôt du philosophe allemand les opinions et le langage. Il saisit, développa, exprima les idées du maître, comme s'il les tenait de lui, et les avait reçues de sa bouche. Mais quand le moment fut venu de n'être plus ni Écossais, ni Allemand, ni étranger d'aucune sorte, de revenir à lui-même, à son individualité, il ne fit plus la philosophie de Reid ou celle de Kant : il fit la sienne, et il y consacra désormais toutes ses pensées.

mons tous aujourd'hui à nous rappeler ce temps de mémoire chérie, où, ignorant le monde et ignorés de lui, ensevelis dans la méditation des problêmes éternels de l'esprit humain, nous passions notre vie à en essayer des solutions, qui depuis se sont bien modifiées, mais qui nous intéressent encore, par les efforts qu'elles nous ont coûtés, et les recherches sincères, animées, persévérantes, dont elles étaient le résultat.

Cette philosophie se trouve résumée dans la préface que l'auteur a mise à la tête des *Fragmens* qu'il a publiés en 1826 : c'est là que nous la prendrons pour en donner une idée.

Il y est traité de trois principales choses : 1° de la méthode philosophique, 2° de la psychologie, 3° de l'ontologie.

L'opinion de M. Cousin sur la méthode n'a rien de particulier : c'est celle du monde savant, à quelques exceptions près. Il pense qu'il ne peut y avoir de psychologie, et par conséquent de philosophie, qu'au moyen de l'observation. Seulement il insiste, et avec raison, sur un point qu'on néglige trop : c'est qu'en appliquant l'observation aux phénomènes de la conscience, il ne faut pas l'appliquer à demi ou dans une vue systématique, mais avec l'impartialité et l'étendue qui conviennent à la vérité : rien de plus sage en effet. Ne pas tout voir quand on se met à voir, ne voir les choses qu'à la surface ou que d'un côté, c'est évidemment fausser l'observation, et la réduire à une étude qui doit toujours plus ou moins altérer la réalité. La psychologie, plus qu'aucune autre science, exige de ceux qui s'en occupent le soin de tout considérer, de tout reconnaître, de tout admettre ; cette curiosité impartiale, cette vue ouverte à tout, qui seule peut conduire aux théories positives. Il n'y a rien à ajouter sous ce rapport aux réflexions de M. Cousin : on les trouvera vives, claires, rapides, mêlées d'aperçus historiques et dogmatiques du plus haut intérêt.

Quant à la question psychologique, il la divise en trois points : la *liberté*, la *raison* et la *sensibilité*.

Or, pour ne nous arrêter qu'aux opinions les plus saillantes qu'il exprime sur chacun de ces points, nous remarquerons d'abord qu'il regarde la liberté comme le principe et l'essence de la personnalité. Selon lui, le *moi* est tout entier dans la liberté, il est la liberté elle-même ; dans tous les faits où il y a empire de soi, possession de soi-même, activité maîtrisée, il y a *moi* et personne : dans les autres, il n'y a pas *moi*, la fatalité en rejette toute espèce de personnalité. Ainsi les actes de raison, comme ceux de la sensation, ne sont pas sans rapport au *moi*, mais ils ne lui viennent pas de lui-même, au moins dans le principe : il s'en empare par la suite, s'y mêle et y intervient ; mais dans l'origine il ne les fait pas. Avant de se mettre librement à penser ou à sentir, il faut que l'ame ait d'abord la pensée et le sentiment, qu'elle les ait reçus, en quelque sorte, et les ait vus se développer par le fait des circonstances au sein desquelles elle est placée ; en d'autres termes, avant d'agir comme force libre, il faut qu'elle agisse comme force fatale, avec une intelligence et une passion qui s'exercent fatalement : c'est pourquoi l'ame ne devient une personne, ne se fait un être moral, ne peut parler d'elle et en son nom, que quand elle est parvenue à être pour quelque chose dans les mouvemens auxquels elle se livre. Jusque là, si elle est un *moi*, ce n'est qu'à titre de con-

science, et par ce qu'elle se sent exister ; c'est comme individu, comme vie distincte et une, comme force sortie de l'être où tout est vaguement, et venue dans des rapports qui la déterminent et la définissent ; mais ce n'est pas comme agent qui se possède et se gouverne, ce n'est pas comme *moi* moral et responsable, comme personne devant la loi. Sans doute il y a en nous du *moi* dès que nous savons que nous sommes, quelle que soit d'ailleurs notre manière d'être ; mais ce n'est là que le fait de nous sentir en dehors de tout ce qui n'est pas nous, et dans la sphère particulière où se renferme notre activité, et ce fait est nécessaire et sans caractère moral. Mais pour que la moralité, la vraie personnalité, nous vienne et nous demeure, il faut absolument que nous sortions de cet état de dépendance, où nous n'agissons que sous la loi et aux ordres de la nature : tant que nous y restons, nous ne sommes que comme toutes les forces qui se déploient dans l'univers ; nous sommes comme les astres et les élémens ; nous appartenons à leur système, nous n'appartenons pas à l'humanité ; pour lui appartenir, nous avons besoin de tirer notre activité de l'esclavage où la retiennent les causes extérieures, de l'avoir sous notre main, de la diriger comme nous l'entendons ; alors seulement nous sommes hommes, et nous jouissons bien de notre existence : telle est la pensée de M. Cousin. Le fait qu'elle exprime n'est pas nouveau, mais elle le dégage de manière à lui donner une importance qu'elle n'a

pas toujours eue dans les théories psychologiques. Outre celles qui ne le connaissent pas, il y a celles qui l'expliquent mal, et qui, faute de le bien saisir, n'en voient pas toutes les conséquences, et en négligent le développement. Or, l'admettre sans l'apprécier, le faire figurer dans un système sans lui marquer sa vraie place et lui assigner sa valeur, c'est presque le nier, c'est du moins le méconnaître. M. Cousin l'a bien senti : aussi s'est-il attaché à l'établir largement, à la présenter dans tout son jour. Il a montré comment à ce fait, à la liberté, se rattachent étroitement la qualité de personne, le caractère d'agent moral, et par conséquent le devoir et le pouvoir, l'obligation et le droit, la responsabilité et l'inviolabilité; il a montré comment l'homme, une fois maître de lui-même, se trouve dès lors avec une destination dont il a la charge, et qu'à la différence des forces fatales, il est tenu d'accomplir en son nom et par lui-même, sauf à jouir en même temps de toutes les facultés nécessaires à l'accomplissement d'une telle tâche. C'est ce qui fait que sous tous les rapports, sur tous les points où se porte son activité morale, dans toute carrière et tout état, dans l'industrie comme dans les arts, en politique comme en religion, il a sa loi et son pouvoir, son devoir et son droit. Otez-lui la liberté, et rien de cela ne lui reste : il aura encore son but, mais il y sera conduit ; il aura de la puissance, mais elle ne sera pas inviolable, il vivra comme la plante, sans obligation ni sanction. En quelque position

qu'il se trouve dans la famille ou dans l'Etat, inférieur ou supérieur, gouverné ou gouvernant, il *peut* parce qu'il *doit*, et il doit parce qu'il est libre. M. de Bonald pense que les enfans et les sujets ont des devoirs, et point de droits : c'est comme s'il disait qu'ils ont des obligations, et qu'ils n'ont pas l'usage légal des moyens propres à les remplir. Quand on reconnaît le libre arbitre, ainsi que le fait cet écrivain, il ne faut pas le reconnaître à demi, mais l'admettre tout entier, et alors en voir sortir, avec la loi qui impose le bien, la faculté sacrée d'agir librement pour l'accomplir.

Tel est le fait que M. Cousin s'est attaché à constater et à développer, afin qu'on sentît mieux toute l'importance qu'il a dans l'économie morale de la nature de l'homme. Il a commencé par l'envisager en métaphysicien et en philosophe; il a fini par le considérer en moraliste et en publiciste. Il l'a d'abord traité comme simple matière de psychologie, il l'a ensuite suivi dans ses grandes conséquences pratiques : il ne pouvait mieux faire pour le placer à un rang élevé de la science.

Deux points de vue principaux sont à remarquer dans la théorie qu'il a présentée sur la raison : 1° les lois de cette faculté ; 2° l'autorité qu'elle doit avoir.

Quelles sont les lois de la raison, en quel nombre et dans quel rapport, voilà ce qu'il s'agit d'abord de déterminer. Or, si on veut le faire au moyen des données que peut fournir la philosophie, soit ancienne, soit moderne, on éprouve quelque embar-

ras, et rien ne satisfait complètement. Pythagore et Platon ont reconnu ces loïs, mais ils ne les ont pas analysées; ils en ont eu le génie; ils n'ont pas eu la logique. Selon l'expressisn de M. Cousin, il semble qu'il répugnait à Platon de laisser toucher par une analyse profane ces ailes divines sur lesquelles il s'envolait dans le monde des idées. Aristote, plus sévère, porte son regard sur ces principes, les discerne, les énumère et les distribue en *catégories*. Mais, s'il est exact quant au nombre, il ne l'est pas quant au système, et s'il compte bien, il classe mal. Chez les modernes, Descartes et son école sentent aussi ces nécessités qui sont imposées à la raison; mais ils n'en tentent pas la théorie; ils se bornent à les concevoir. Locke et ses disciples les négligent; les Ecossais les remettent en honneur, mais les citent plus qu'ils ne les classent et les entrevoient plus qu'ils ne les expliquent. Kant refait l'œuvre d'Aristote, et la refait avec avantage, mais il laisse encore de l'arbitraire dans les généralités qu'il propose, et ne les soumet pas à la réduction dont elles seraient susceptibles. M. Cousin à son tour aborde la question. « Si, dans mon enseignement, dit-il, j'ai fait quelque chose d'utile, c'est peut-être sur ce point. J'ai du moins renouvelé une question importante, et j'ai essayé une solution que le temps et la discussion n'ont point encore ébranlée. Selon moi, toutes les lois de la pensée peuvent se réduire à deux, savoir, la loi de la causalité, et celle de la substance. Ce sont là les deux lois essentielles et fondamentales, dont

toutes les autres ne sont qu'une dérivation, un développement, dont l'ordre n'est point arbitraire. Je crois avoir démontré que, si on examine synthétiquement ces deux lois, la première, dans l'ordre de la nature des choses, est celle de la substance; la seconde, celle de la causalité, tandis qu'analytiquement et dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, la loi de causalité précède celle de la substance, ou plutôt toutes les deux nous sont données l'une avec l'autre, et sont contemporaines dans la conscience. »

Ainsi, toutes ces idées auxquelles l'esprit se trouve conduit par un mouvement de sa nature, ces idées de temps et d'espace, de possible et de réel, de relations et de modes, de cause et d'effet, de qualité et de substance, etc., etc., toutes ne sont finalement que la conception variée de ce qui *est* et de ce qui *agit* : l'existence et l'action, voilà le point où tout revient; quoique fasse la pensée, quelque objet qu'elle regarde, quelque vérité qu'elle considère, elle ne sort jamais, dans son développement, de l'être ni de la cause : c'est là son univers. Ni le temps, ni l'espace, ni le possible, ni le réel, ni quoi que ce soit au monde, n'est proprément et indépendamment de la substance et de la force; elles sont le fonds de tout; le reste ne vient que par elles et ne se rencontre qu'à leur suite; c'est-à-dire, en d'autres termes, que la substance et la force, avec les circonstances qui s'y rattachent, sont toujours et partout les seules choses que voit l'esprit. Il faut

même remarquer que ces choses ne sont pas distinctes et réellement divisibles ; elles ne font pas deux ; elles ne font qu'un. La substance, en effet, n'est que la force qui *est*, comme la force, de son côté, n'est que la substance qui *agit*; seulement, par abstraction et pour le besoin de la science, on dit *être* et *action*, mais dans le fait il n'y a vraiment que l'être en action, ou l'action dans l'être.

Les principes de la raison énumérés, classés et réduits comme ils doivent l'être, il faut en reconnaître l'autorité : est-elle absolue, invariable, ou sujète à contrôle et à changement? ici de nouveau le débat est grand, et dure depuis des siècles ; nulle philosophie n'y est étrangère ; mais la question s'est agitée de nos jours avec une ardeur toute nouvelle. M. de Lamennais l'a soulevée avec une force et un éclat qui l'ont rendue plus vive que jamais ; il a prétendu la décider par le témoignage des hommes. En la résolvant dans le sens et à l'honneur de la raison, M. Cousin n'a cependant pas suivi toute la doctrine des *rationnalistes ;* en pensant comme Descartes et comme Kant, il ne partage pas tout leur avis : à ses yeux, la raison est souveraine et absolue ; mais elle ne l'est pas au même titre qu'ils le supposent l'un et l'autre ; elle ne l'est pas au nom du *moi*, qui ne la constitue ni ne la consacre, mais qui seulement la reçoit, la trouve et la sent en lui : elle l'est en son propre nom et de sa seule autorité ; elle cesse même d'être absolue du moment qu'elle prend le caractère d'une raison personnelle et pri-

vée. Du moment que, dans sa conscience, l'homme ne peut pas se dire de ce qu'il voit : *Il est, voilà le vrai;* mais se dit : *Il me paraît, je pense;* il n'a plus une idée véritablement rationnelle, mais une opinion particulière, un sentiment, un vote; il juge comme individu, et ne juge pas comme raison; il a sa manière de voir; il n'a pas la science. Pour que la pensée ait la vérité, il faut qu'elle soit pure et ne se mêle à rien de personnel; il faut que, dégagée du *moi*, dont elle ne saurait relever, elle se développe librement et d'après ses seules lois. Or, en quels cas se montre-t-elle avec cette pureté et cette indépendance? Ce n'est pas quand la réflexion, qui est l'action du *moi* sur les idées, a déjà pu, par sa présence, les altérer et les fausser : c'est quand ces idées, fraîches écloses et dans leur primitive naïveté, ne se sentent que du vrai et en sont la simple image. L'ame humaine a des momens où elle ne met rien du sien dans ses perceptions; elle ne s'y attend ni ne s'y prépare; elle ne les cherche ni ne les provoque; elle les reçoit, et voilà tout : alors ce qui se passe en elle, cet esprit qui s'y déploie, cette lumière qui s'y produit, cette raison qui s'y déclare, c'est la raison en elle-même, celle qui vaut par sa propre force, et est la source de toute science. Ainsi, pour assister en quelque sorte au spectacle, d'ailleurs si difficile à voir, de cette faculté s'exerçant dans toute sa pureté, il faut tâcher de se surprendre dans un de ces états où le *moi* n'est pas en jeu, et s'oublie pour laisser faire le dieu qui veille

en lui. Si l'on rencontre en soi de ces états, et qu'on les observe de ce coup d'œil à la fois prompt et profond, qui saisit vite ce qui passe vite, et cependant pénètre avant, certainement on reconnaîtra que rien n'est plus réel que cette espèce d'aperception qui vient à l'homme comme d'en-haut, et l'on inclinera à adopter la solution de M. Cousin; elle a du moins l'avantage d'être à l'abri des objections auxquelles sont en butte tour-à-tour le système de l'*autorité* et celui du *sens privé*. Son *criterium* du vrai n'est ni le témoignage des hommes, qu'on ne peut admettre sans le juger, ni les opinions individuelles, qui ne présentent rien d'absolu : c'est la raison dans son essence et sa pureté primitive. Ce *criterium* ne doit pas être cherché hors de nous et dans les autres; mais il ne doit pas non plus être cherché dans un sentiment relatif, variable et personnel; il n'est ni d'un côté ni de l'autre : il se trouve dans un principe supérieur et primitif. Voici, du reste, comment M. Cousin rend compte du fait qu'il explique :

« Plus que jamais fidèle à la méthode psychologique, au lieu de sortir de l'observation, je m'y enfonçai davantage, et c'est par l'observation que, dans l'intimité de la conscience, et à un degré où Kant n'avait pas pénétré sous la *relativité* et la *subjectivité* apparente des principes nécessaires, j'atteignis et démêlai le fait instantané mais réel de l'aperception spontanée de la vérité, aperception qui, ne se réfléchissant pas immédiatement elle-même, passe

inaperçue dans les profondeurs de la conscience, mais y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique et entre les mains de la réflexion, devient une conception nécessaire. Toute *subjectivité* avec toute *réflexivité* expire dans la spontanéité de l'aperception. Mais la lumière primitive est si pure, qu'elle est insensible, c'est la lumière réfléchie qui nous frappe, mais souvent en offusquant de son éclat infidèle la pureté de la lumière. La raison devient bien *subjective* par son rapport au *moi* volontaire et libre, siége et type de toute *subjectivité;* mais en elle-même elle est impersonnelle; elle n'appartient pas plus à tel *moi* qu'à tel autre *moi* dans l'humanité; elle n'appartient pas même à l'humanité, et ses lois ne relèvent que d'elle-même, etc., etc. »

Du fait de la raison, l'auteur passe à la sensation, qu'il considère moins comme le principe des affections que comme la source des idées physiques: c'est sous ce rapport qu'il l'examine, et s'attache à la montrer avec les données qui lui sont propres. La sensation, selon lui, est la faculté que nous avons de savoir du monde extérieur tout ce qui tombe sous les sens. Or, que savons-nous de cette manière? Qu'il y a hors de nous des phénomènes dont la présence produit en nous des impressions de divers genres; nous les jugeons d'après ces impressions, nous les qualifions en conséquence, nous ne les percevons pas à un autre titre. Or, des impressions supposent une action, l'action qui les détermine; elles se rapportent

à une cause qui est le principe de cette action : c'est donc comme causes actives, comme forces, que nous concevons tous les objets avec lesquels nous sommes en relation par la sensation; ne fussent-ils pour nous que des choses résistantes et adhérentes, encore seraient-ils des forces ; car il n'y a que des forces qui soient capables de résistance et d'adhésion. Nous sommes là dans notre conscience, ne communiquant avec le dehors que par certains moyens organiques : vient un fait qui nous modifie. Que pouvons-nous en penser, d'après les lois de notre intelligence, si ce n'est qu'il agit sur nous, comme nous-mêmes dans d'autres cas nous agissons sur ce qui n'est pas nous, si ce n'est que dans son essence il est actif comme notre ame, moins certaines différences de développement et de degré? « Variez et multipliez le phénomène de la sensation, dit M. Cousin : aussitôt que la raison l'aperçoit, elle le rapporte à une cause qu'elle charge successivement, non des modifications internes du sujet, mais des propriétés *objectives* capables de les exciter ; c'est-à-dire, qu'elle développe successivement la notion de cause, mais sans en sortir; car des propriétés sont toujours des causes, et ne peuvent être connues que comme telles. Le monde extérieur n'est donc qu'un assemblage de causes correspondant à nos sensations réelles ou possibles; le rapport de ces causes entre elles est l'ordre du monde : ainsi ce monde est de la même étoffe que nous, et la nature est la sœur de l'homme; elle est active, vivante, animée comme lui, et son his-

toire est un drame tout aussi bien que celui de l'humanité. » Et plus loin : « Quel physicien, depuis Euler, cherche autre chose que des forces et des lois? Qui parle aujourd'hui d'atomes? et même les molécules, renouvelées des atomes, qui les donne pour autre chose qu'une hypothèse? Si le fait est incontestable, si la physique moderne ne s'occupe plus que de forces et de lois, j'en conclus rigoureusement que la physique, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, n'est pas matérialiste; qu'elle s'est faite spiritualiste le jour où elle a rejeté toute autre méthode que l'observation et l'induction, lesquelles ne peuvent jamais conduire qu'à des forces et à des lois. »

On le voit, cette opinion est à peu près celle qui a été embrassée par M. Maine de Biran, sauf qu'ici elle est plus dégagée, plus positive, plus éclatante, telle, en un mot, qu'elle devait paraître en passant de l'idée d'un esprit profond, mais timide et contraint, à celle d'une intelligence hardie, prompte et déclarée. Cette opinion nie la matière, ou du moins elle l'explique sans admettre l'élément dont d'ordinaire on fait le fonds de la substance matérielle; de la molécule et de la force, elle ne reconnaît que la force; le monde, à ses yeux, n'est que de la force. Pour juger un tel système; il s'agit de savoir, en premier lieu, si avec la force on peut rendre raison des corps et de leurs qualités; ensuite, si réellement nous n'avons pas la sensation de quelque chose qui n'est pas la force, mais la molécule ou l'atome. Or, de ces deux questions, qui,

au reste, se tiennent intimement, la seconde seule est décisive : car, selon qu'il sera reconnu que nous avons ou n'avons pas la perception de la molécule, l'explication de la matière par la puissance de la force sera inexacte et fausse, ou raisonnable et vraie. C'est donc là qu'est la difficulté, et il n'est pas aisé de la résoudre. De quoi s'agit-il en effet? De savoir si nos sens nous attestent dans les corps des élémens inactifs. Mais à quel signe reconnaître l'inaction d'un élément? A l'inertie? Reste à savoir si l'inertie tient à l'absence de toute force, ou seulement à une force qui se borne à résister ; reste à décider si cet état, qu'on désigne du nom d'inert, est le contraire de la force ou un des effets qu'elle produit. Ramenée à ces termes, la question ne peut bien être résolue que si on parvient à distinguer deux choses qui ne se distinguent guère, la négation d'une force ou son action réduite à rien : car si cette résistance dont il s'agit est encore de l'activité, c'est de l'activité au plus bas degré, et à peu près réduite à rien. Il devient donc, quand on en est là, très-embarrassant de prononcer : l'observation est en défaut et le raisonnement ne la supplée pas ; on éprouve, malgré tout, de l'incertitude dans son jugement (1).

(1) Stewart remarque à ce propos qu'on a quelquefois confondu avec l'*idéalisme* de Berkeley et de Hume l'*immatérialisme* de Boscovich. Il leur trouve cependant une très-grande différence. Boscovich ne nie rien ; il ne nie pas plus la matière qu'il ne nie l'intelligence ; il admet tout, il croit à tout : seulement il

Du reste, il faut en convenir, le systême qui explique tout par la force et ses effets a plus de

explique les choses d'une façon particulière. Il les fait toutes esprits, ou du moins toutes forces. Pour les ames, cela va sans dire, elles ne sauraient avoir une autre nature; mais les corps eux-mêmes, en les considérant soit dans leur composition actuelle et dans l'effet qu'en reçoivent les sens, soit dans leurs élémens primitifs et le fond même de leur existence, il ne les conçoit que comme des êtres dont la force fait tous les frais. En premier lieu, s'il les regarde tels qu'ils sont et qu'ils paraissent dans leurs phénomènes sensibles, il y reconnaît seulement des causes d'impressions, des impulsions, des résistances, qui, se combinant entre elles, s'attirant, se repoussant, se modifiant de mille manières, et, s'adressant à des organes divers, produisent sur nous toutes les sensations auxquelles donne lieu le monde extérieur. Ainsi toutes les qualités de la matière, tous ses rapports avec nos sens, se réduisant à des mouvemens, à des actions: la matière elle-même, dans cette hypothèse, n'est qu'une existence active, qu'un système de forces, qu'un dynanisme organisé. D'autre part, y a-t-il moyen de savoir si les élémens des corps sont étendus et solides? Peut-on s'en assurer par l'expérience ou s'en convaincre par le raisonnement? Nullement, puisqu'en dernière analyse ils échappent à nos instrumens aussi bien qu'à nos organes; et que, si nous en jugeons d'après ce que nous en éprouvons lorsqu'ils sont combinés entre eux, nous n'y sentons que des causes d'impressions, et des forces en exercice. En outre, n'y aurait-il pas de grandes difficultés à supposer dans ces élémens l'étendue et la solidité? Et, par exemple, la question de la création, de l'action de Dieu sur l'univers, de l'union de l'ame et du corps; plusieurs questions de physique, telles que celles de la compressibilité, de l'élasticité, et de certains phénomènes optiques et électriques, ne s'expliqueraient-elles pas beaucoup mieux dans le systême des forces que dans celui des molécules? Toutes ces

simplicité que le système contraire; il rend mieux raison de certains faits, et résout mieux certaines questions, toutes celles entre autres où se mêlent la psychologie et la physiologie, la théologie et la physique. En n'admettant au monde qu'une sorte de principes, les forces, avec toute la diversité de leurs caractères et de leurs degrés, il n'a pas à répondre à l'éternelle difficulté du rapport qui unit l'esprit à la matière, le simple à l'étendu, une na-

raisons, sans être rigoureusement concluantes, peuvent au moins rendre probable l'explication de Boscovich; et, en tout cas, elles n'en font pas l'idéalisme tel que nous l'avons vu : c'est un immatérialisme qui n'est pas absurde en soi, qui ne manque même pas d'une certaine autorité, que nous retrouvons dans la philosophie de l'Inde (1), qui n'a sans doute pas manqué à la Grèce et au moyen âge; que Descartes aurait dû embrasser à son principe, auquel Mallebranche a incliné, où Leibnitz est tombé, auquel Locke lui-même, dans certains momens, n'est pas resté étranger, et qui est loin d'avoir perdu toute faveur auprès des philosophes modernes. C'est l'immatérialisme, nous le répétons, ou, si l'on veut, c'est une doctrine qui n'admet rien qu'à titre de force, mais à ce titre admet tout, ce n'est pas la théorie des idées, qui n'admet rien, et n'est que scepticisme.

Stewart, dont la pensée est toujours trop retenue pour s'engager sans nécessité dans la critique définitive d'un système qui sort de sa ligne, promène plutôt qu'il ne porte son jugement sur l'opinion de Boscovich et de ses partisans; mais il en dit cependant assez pour faire voir que, sans précisément la rejeter ni l'embrasser, il la regarde comme infiniment plus solide et plus importante que celle des idéalistes, et qu'il l'en distingue avec grande estime.

(1) *Voy.* W. Jones, préface d'une traduction de quelques vers indiens.

ture d'une espèce à une nature opposée. Comme il n'y a qu'une nature, qu'une espèce d'élémens, tout se borne à montrer la relation qui existe du semblable au semblable, de la vie à la vie, de l'actif à l'actif; mais dans l'hypothèse moléculaire, outre que la molécule est inutile, puisque, même en la supposant, la philosophie la néglige, et se borne à étudier les forces et leurs lois, elle est souvent embarrassante dans les problêmes de métaphysique et de haute ontologie; on est toujours arrêté par la difficulté de montrer le rôle qu'elle joue dans l'univers, soit au regard de Dieu, soit à celui de l'ame : si donc le motif de la simplicité systématique peut décider le doute que ne décident pas assez les sens et l'expérience, c'est certainement du côté de la première explication que doit pencher la balance.

Passant de la psychologie à la question religieuse, M. Cousin résume ainsi l'opinion à laquelle il s'arrête :

« Le dieu de la conscience n'est pas un dieu abstrait, un roi solitaire relégué par-delà la création sur le trône d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue, qui ressemble au néant même de l'existence : c'est un dieu à la fois vrai et réel, à la fois substance et cause, toujours substance et toujours cause, n'étant substance qu'en tant que cause, et cause qu'en tant que substance, c'est-à-dire étant cause absolue, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indi-

vidualité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois dieu, nature et humanité. »

Cette opinion a été déjà et sera peut-être encore accusée de panthéisme. Nous ne croyons cependant pas qu'elle mérite cette accusation : pour qu'elle fût panthéiste, il faudrait qu'elle ne reconnût qu'un être au monde ; existence unique, universelle, dans laquelle viendrait se perdre et s'abîmer toute existence particulière ; il faudrait qu'elle niât les individus, et ne regardât l'humanité et la nature que comme deux attributs, deux modes d'une seule et même substance, hors de laquelle il n'y aurait que des qualités sans êtres, de pures abstractions; il faudrait par conséquent qu'elle ne tînt compte ni des réalités physiques, ni de réalités morales, et qu'elle dît : il n'y a pas d'ame, il n'y a pas de corps ; il n'y a que des attributs spirituels ou matériels de l'être, qui seul est réel. Ce système irait encore au panthéisme, si, prenant les choses comme elles sont, l'homme, les animaux, les végétaux, les minéraux, la terre, le ciel, les astres, tous les êtres en un mot, il en composait une somme, un tout qu'il dirait dieu. Mais alors le moyen que ces êtres fissent à eux tous un dieu total, le παν divin, sans avoir leur divinité chacun à eux, sans être de petits dieux dont le tout résulterait, en sorte que chacun serait dieu par lui-même, et contribuerait pour sa part à la divinité universelle; ce qui serait faire sortir le pan-

théisme du polythéisme. Voilà les deux seules suppositions dans lesquelles il me semble qu'un système philosophique pourrait être avec raison accusé de panthéisme. Or, celui de M. Cousin ne rentre ni dans l'une ni dans l'autre de ces suppositions. Il ne rentre pas dans la première, en ce que, loin de nier aucune individualité, il les admet et les reconnaît toutes, et qu'à l'égard de la personne humaine en particulier, il est plein de foi, de respect et d'amour. Il ne rentre pas dans la seconde, en ce que, s'il voit dieu dans le monde et dans l'homme, il ne voit pas l'homme et le monde comme dieux. Ce sont là, à ses yeux, des signes et des symboles de la divinité, mais non la divinité elle-même; il ne renferme la divinité sous aucune forme finie; il ne la divise ni ne l'individualise : il la fait plus grande que tout ce qui est fini, plus durable que tout ce qui n'a qu'un temps; il la met partout et pour toujours. Son dieu est le dieu un, infini, éternel; mais en même temps ce n'est pas *un roi solitaire, relégué par-delà la création, sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant même de l'existence*. Il est présent à tout, anime tout, fait tout vivre; chaque chose n'est pas lui, mais chaque chose est de lui, est son ouvrage, un effet de sa puissance, un témoignage de sa présence active et providentielle; rien ne lui est étranger; la nature et l'humanité lui sont intimes; depuis qu'il les a créées, il ne s'est point retiré d'elles, il

les assiste, au contraire, continuellement de son action régulière et puissante; il est leur principe vivifiant, elles sont des créatures animées de son souffle, des manifestations visibles de son esprit et de sa puissance: ce n'est pas là du panthéisme.

Au reste, nous n'avons pas besoin de défendre M. Cousin d'une opinion dont lui-même fait si bonne justice dans un morceau que nous allons citer, et que nous empruntons à un article sur *Xénophane*, publié dans la *Biographie universelle*.

« L'école ionienne et l'école pythagoricienne ont introduit dans la philosophie grecque les deux élémens fondamentaux de toute philosophie, savoir, la physique et la théologie. Voilà donc la philosophie en possession des deux idées sur lesquelles elle roule, l'idée du monde et celle de Dieu. Les deux termes extrêmes, et pour ainsi dire les deux pôles de toute spéculation, étant donnés, il ne reste plus qu'à trouver leur rapport. Or, la solution qui se présente d'abord à l'esprit humain, préoccupé qu'il est nécessairement de l'idée de l'unité, c'est d'absorber l'un des deux termes dans l'autre, d'identifier le monde avec Dieu ou Dieu avec le monde, et par là de trancher le nœud au lieu de le résoudre. Ces deux solutions exclusives sont toutes deux bien naturelles. Il est naturel, quand on a le sentiment de la vie et de cette existence si variée et si grande dont nous faisons partie, quand on considère l'étendue de ce monde visible et en même temps l'harmonie qui y règne et la beauté qui y reluit de toutes

parts, de s'arrêter là où s'arrêtent les sens et l'imagination, de supposer que les êtres dont se compose ce monde sont les seuls qui existent; que ce grand tout, si harmonique et si un, est le vrai sujet et la dernière application de l'idée de l'unité; qu'en un mot, ce tout est Dieu. Exprimez ce résultat en langue grecque, et voilà le panthéisme : le panthéisme est la conception du tout comme Dieu unique. D'un autre côté, lorsque l'on découvre que l'apparente unité du tout n'est qu'une harmonie et non une unité absolue, une harmonie qui admet une variété infinie, laquelle ressemble fort à une guerre et à une révolution constituée, il n'est pas moins naturel de détacher de ce monde l'idée de l'unité, qui est indestructible en nous, et, ainsi détachée du modèle imparfait de ce monde visible, de la rapporter à un être invisible placé au-dessus et en dehors de ce monde, type sacré de l'unité absolue, au-delà duquel il n'y a plus rien à concevoir et à chercher. Or, une fois parvenu à l'unité absolue, il n'est plus aisé d'en sortir, et de comprendre comment, l'unité absolue étant donnée comme principe, il est possible d'arriver à la pluralité comme conséquence, car l'unité absolue exclut toute pluralité. Il ne reste donc plus, relativement à cette conséquence, qu'à la nier, ou tout au moins à la mépriser, et à regarder la pluralité de ce monde visible comme une ombre mensongère de l'unité absolue, qui seule existe, une chute à peine compréhensible, une négation et un mal dont il faut se séparer pour tendre

sans cesse au seul être véritable, à l'unité absolue, à Dieu. Voilà le système opposé au panthéisme. Appelez-le comme il vous plaira, ce n'est pas autre chose que l'idée d'unité appliquée exclusivement à Dieu, comme le panthéisme est la même idée appliquée exclusivement au monde. Or, encore une fois, ces deux solutions exclusives du problème fondamental sont aussi naturelles l'une que l'autre, et cela est si vrai, qu'elles reviennent sans cesse à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, avec les modifications que le progrès des temps leur apporte, mais au fond toujours les mêmes, et que l'on peut dire avec vérité que l'histoire de leur lutte perpétuelle et de la domination alternative de l'une ou de l'autre a été jusqu'ici l'histoire même de la philosophie. C'est parce que ces deux solutions tiennent au fond même de la pensée, qu'elle les reproduit sans cesse dans une impuissance égale de se séparer de l'une ou de l'autre, et de s'en contenter. En effet, l'une ou l'autre, prise isolément, ne suffit point à l'esprit humain, et ces deux points de vue opposés, si naturels, et par conséquent si durables et si vivaces, exclusifs qu'ils sont l'un de l'autre, sont, par cela même, également défectueux et insuffisans. Un cri s'élève contre le panthéisme. Tout l'esprit du monde ne peut absoudre cette doctrine, et réconcilier avec elle le genre humain. On a beau faire, si l'on est conséquent, on n'aboutit avec elle qu'à une espèce d'ame du monde comme principe des choses, à la

fatalité comme loi unique, à la confusion du bien et du mal, c'est-à-dire à leur destruction dans le sein d'une unité vague et abstraite, sans sujet fixe, car l'unité absolue n'est certainement dans aucune des parties de ce monde prise séparément : comment donc serait-elle dans leur ensemble ? Comme nul effort ne peut tirer l'absolu et le nécessaire du relatif et du contingent, de même de la pluralité, ajoutée autant de fois qu'on voudra à elle-même, nulle généralisation ne tirera l'unité, mais seulement la totalité. Au fond, le panthéisme roule sur la confusion de ces deux idées si profondément distinctes. D'une autre part, l'unité sans pluralité n'est pas plus réelle que la pluralité sans unité n'est vraie. Une unité absolue qui ne sort pas d'elle-même ou ne projète qu'une ombre, a beau accabler de sa grandeur et ravir de son charme mystérieux, elle n'éclaire point l'esprit, et elle est hautement contredite par celles de nos facultés qui sont en rapport avec ce monde et nous attestent sa réalité, et par toutes nos facultés actives et morales, qui seraient une dérision et accuseraient leur auteur, si le théâtre où l'obligation de s'exercer leur est imposée n'était qu'une illusion ou un piége. Un Dieu sans monde est tout aussi faux qu'un monde sans Dieu ; une cause sans effets qui la manifestent, ou une série indéfinie d'effets sans une cause première, une substance qui ne se développerait jamais, ou un riche développement de phénomènes sans une substance qui la soutienne, la réalité empruntée seule-

ment au visible ou à l'invisible; d'une et d'autre part égale erreur et égal danger, égal oubli de la nature humaine, égal oubli d'un des côtés essentiels de la pensée et des choses. Entre ces deux abîmes, il y a long-temps que le bon sens du genre humain fait sa route; il y a long-temps que, loin des écoles et des systêmes, le genre humain croit avec une égale certitude à Dieu et au monde. Il croit au monde comme à un effet réel, certain, ferme et durable, qu'il rapporte à une cause, non pas à une cause impuissante et contradictoire à elle-même, qui, délaissant son effet, le détruirait par cela même, mais à une cause digne de ce nom, qui, produisant et reproduisant sans cesse, dépose, sans les épuiser jamais, sa force et sa beauté dans son ouvrage; il y croit comme à un ensemble de phénomènes qui cesserait d'être à l'instant où la substance éternelle cesserait de les soutenir; il y croit comme à la manifestation visible d'un principe caché qui lui parle sous ce voile, et qu'il adore dans la nature et dans sa conscience. Voilà ce que croît en masse le genre humain. L'honneur de la vraie philosophie serait de recueillir cette croyance universelle, et d'en donner une explication légitime. Mais, faute de s'appuyer sur le genre humain, et de prendre pour guide le sens commun, la philosophie, s'égarant jusqu'ici à droite ou à gauche, est tombée tour à tour dans l'une ou l'autre extrémité de systêmes également vrais sous un rapport, également faux sous un autre, et tous vicieux au même titre, parce qu'ils sont également exclu-

sifs et incomplets : c'est là l'éternel écueil de la philosophie. »

Jusqu'à présent nous n'avons parlé que des travaux *théoriques* de M. Cousin : resterait à apprécier ses travaux *historiques;* mais cette tâche a été remplie par un de nos amis, M. Jouffroy, auquel, comme on l'a vu, nous ne craignons pas d'avoir recours dans l'occasion. Ici encore nous le prions de nous laisser prendre un article qu'il a inséré dans le *Globe,* au sujet des œuvres complètes de Platon, traduites par M. Cousin :

« Il est impossible de n'être point frappé de la direction des travaux de M. Cousin depuis qu'il a quitté, sans l'avoir voulu, la carrière brillante du professorat pour la vie solitaire et laborieuse du cabinet. On s'attendait, lorsqu'il descendit de cette chaire où il avait produit tant d'impression par la grandeur et la nouveauté de son enseignement, que la plume de l'écrivain consolerait le public du silence du professeur d'une tout autre manière qu'elle ne l'a fait. On pouvait croire qu'un esprit aussi original ne s'était point jeté par choix dans l'exposition des idées des autres, et que, si la distinction de son cours l'avait fait un moment l'historien de la philosophie, l'indépendance du cabinet le rendrait à sa vocation naturelle, et le ramènerait aux recherches positives de la science. Une observation qui n'avait pu échapper à ses auditeurs semblait confirmer cette présomption. Dans l'exposition des différentes théories de la philosophie moderne, les

doctrines les plus diverses et les plus opposées trouvaient si aisément leur place et leur part de vérité dans l'esprit de M. Cousin, qu'à chaque instant on sentait se révéler un système plus étendu et plus profond, tout vivait dans son intelligence, et qui semblait n'y rester que par complaisance pour ses prédécesseurs. Ce système personnel dont quelques parties largement développées dans ses leçons avaient donné une haute idée, et qui auraient certainement porté le caractère d'un vaste et puissant éclectisme, on s'attendait qu'en sortant de la faculté, M. Cousin s'occuperait à le mûrir, et ne tarderait pas à le rédiger et à le donner au public. Cependant il en a été tout autrement. Sans égard pour nos suppositions et nos espérances, M. Cousin est resté dans les voies de l'histoire. Il a semblé plus curieux de nous faire connaître les opinions des autres que les siennes. Une édition complète de Descartes, les quatre premiers volumes d'une traduction de Platon et les cinq premiers d'une édition, d'après les manuscrits de la Bibliothèque du roi, des ouvrages inédits de Proclus, ont presque exclusivement occupé et signalé sa vie, depuis la retraite de l'enseignement public. Ce n'est guère que comme hors-d'œuvre et, pour ainsi dire, par délassement qu'il a laissé échapper une esquisse, forte il est vrai, mais enfin une simple esquisse de sa propre philosophie.

« Cependant le public faisait un tel fonds sur les espérances toutes différentes qu'il avait conçues des

loisirs de M. Cousin, la force de langage et la puissance d'analyse que le jeune professeur avait fait paraître dans ses cours lui avaient donné une si haute idée de ce qu'il pourrait produire d'utile et de beau en développant ses propres pensées sur les grandes questions qui intéressent l'humanité, qu'il n'a point voulu sanctionner encore la détermination que M. Cousin a jugé à propos de prendre, et qu'à peine a-t-il reçu avec toute l'estime qu'ils méritaient les nobles dédommagemens qu'il lui a offerts, et surtout cette belle traduction de Platon qui restera tout à la fois comme un monument de la souplesse de notre langue et de l'intelligence philosophique de notre nation.

« Nous avouons que nous avons long-temps partagé sans réserve l'opinion du public, et qu'avec lui nous avons long-temps accusé M. Cousin et de trop mépriser le soin de sa propre gloire, et de méconnaître les intérêts de la philosophie et du pays. Nous avouons même qu'à n'envisager que le premier motif, qui n'est certainement pas le plus puissant dans le cœur de M. Cousin, mais qui peut l'être dans celui de ses amis, nous conservons notre opinion. Il nous a toujours coûté et il nous coûte encore de voir s'épuiser sur le texte de Platon et sur les manuscrits à demi effacés de Proclus un esprit si fécond et une ame si éloquente. Mais, quant au regret des intérêts, en apparence méconnus, de la philosophie, il faut le dire, la réflexion l'a dissipé, et sur ce point nous avons entièrement changé d'avis.

« Ce n'est pas que nous ayons cessé de croire qu'une exposition de doctrines personnelles de M. Cousin ne fût une chose très-belle et très-grande; mais c'est une illusion de penser que les idées d'un homme, quelque profondes qu'on les suppose, puissent être aujourd'hui d'une grande utilité pour la philosophie. Quand on songe aux puissantes intelligences qui, depuis Pythagore jusqu'à nos jours, ont soulevé et remué dans tous les sens le champ de cette science, quand surtout on a parcouru quelques-uns des admirables monumens de leurs recherches, on ne peut guère échapper à la conviction que toutes les solutions des questions philosophiques n'aient été développées ou indiquées avant le commencement du dix-neuvième siècle, et que par conséquent il ne soit très-difficile, pour ne pas dire impossible, de tomber en pareille matière sur une idée neuve de quelque importance. Or, si cette conviction est fondée, il s'ensuit que la science est faite, quoiqu'elle soit inconnue à notre siècle; et que par conséquent, au lieu de la recommencer pour lui sur de nouveaux frais, il est plus simple et plus sûr de la lui apprendre telle qu'elle existe dans les ouvrages des immortels génies qui l'ont créée.

« Notre siècle ne sait de la philosophie que le petit nombre de vérités qui ont passé dans le sens commun, et qui sont devenues des maximes populaires et triviales; encore ne les sait-il pas scientifiquement, et comme vérités démontrées, mais seulement comme vérités convenues et généralement admises:

sans appui dans le monde depuis que les études philosophiques sont négligées, il n'est jamais bien difficile au scepticisme de les ébranler. Ceux-là même qui les chérissent le plus ne s'y fient qu'avec inquiétude, et seraient bien embarrassés de les défendre. Quant aux autres, elles nous sont étrangères, et la science elle-même nous échappe. Cependant les questions sont immortelles, parce qu'elles touchent aux intérêts les plus sérieux de l'humanité. Le public les pose donc de nouveau, et demande des solutions. Platon, Aristote, Proclus, Descartes, Leibnitz, Mallebranche, Kant, sont là pour lui répondre. Mais comment trouver leurs ouvrages et comment les entendre? La plupart sont écrits dans des langues qui nous sont peu familières; quelques-uns dorment encore en manuscrits dans la poudre des bibliothèques. En outre, chacun de ces grands hommes parle un langage philosophique qui lui est propre, et n'est point celui du siècle. Chacun a considéré les questions sous son point de vue, et, dans chacun, la question que l'on voudrait étudier occupe une place différente, et se trouve enchaînée aux autres d'une manière particulière; en sorte que c'est un premier travail de la découvrir dans chaque système, un autre de la dégager, un autre de la comprendre, un autre de rapprocher la solution qu'elle y reçoit de toutes les solutions différentes qu'on lui a données dans les autres systêmes, et un dernier enfin de tirer de la comparaison de toutes ces solutions, qui contiennent chacune une por-

tion de vérité, la solution complète, qui est la véritable.

« La philosophie existe donc; mais elle n'existe pas pour le commun des hommes, ni même pour les hommes très-éclairés, ni même pour les simples savans, ni même pour les simples philosophes : elle n'existe que pour le petit nombre de ceux qui, étant à la fois très-érudits et très-philosophes, ont passé leur vie à en chercher les membres épars dans les monumens qui la contiennent. Il manque à la philosophie, pour être véritablement, qu'on la connaisse et qu'on l'organise : qu'on la connaisse, c'est-à-dire qu'on traduise et qu'on publie tous les grands monumens qui la renferment; qu'on l'organise, c'est-à-dire qu'on arrange les questions dans leur ordre légitime, avec les vérités découvertes sur chacune par les différens philosophes, de manière que le tout forme une science méthodique où l'on puisse voir d'un coup d'œil et ce que l'on sait et ce qui reste à trouver.

« Ces deux entreprises ne sont pas moins difficiles l'une que l'autre. Elles exigent une réunion de qualités qui n'est point du tout nécessaire pour élever un système : il n'y a pas d'intelligence un peu capable qui, en réfléchissant sur les questions philosophiques, ne puisse produire, au bout de deux ou trois ans, un système qui vaudra tout autant que bien d'autres. En effet, il suffit que cette intelligence attrape quelques vérités que vingt philosophes ont déjà infailliblement aperçues (ce qui n'est

point du tout malaisé dans le siècle plein de pénétration où nous vivons), qu'elle les généralise avec audace et ignorance, et le grand œuvre sera accompli. Faire un système est aujourd'hui un travail d'enfant, que les philosophes devraient laisser aux femmes du monde qui ont du temps et de l'esprit à perdre. Mais pour venir à bout de la double tâche que nous avons indiquée, il faut une autre science et une autre portée d'esprit. Car, d'abord, pour recueillir et traduire les grands monumens de la philosophie ancienne, la philologie est un instrument indispensable; mais seul, il est suffisant : l'intelligence profonde des questions philosophiques et la connaissance de l'histoire de la philosophie sont deux conditions non moins impérieusement exigées. Le plus habile helléniste ne comprend point Platon : il suffit pour s'en convaincre de comparer les traductions du savant Dacier avec celles de M. Cousin; il suffit encore d'observer comment la philologie a toujours reculé devant les dialogues les plus métaphysiques de cet auteur, au point qu'ils sont encore à traduire dans la plupart des langues modernes. Mais il ne suffit pas de traduire, même avec une parfaite intelligence : la traduction proprement dite ne fait que substituer un idiome à un autre. Une seconde traduction est indispensable, c'est celle du langage philosophique de chaque auteur; c'est-à-dire qu'après avoir traduit les mots, il faut traduire les idées, ou, ce qui revient au même, les exposer sous les formes simples d'aujourd'hui, sous

les formes du sens commun, accessibles à tous. C'est là ce que M. Cousin a fait pour Platon dans ses argumens. Non-seulement nous pouvons lire Platon dans sa traduction, mais le comprendre dans ses argumens, et nous assurer que nous le comprenons bien, en relisant le texte avec la lumière des argumens et en soumettant à une comparaison sévère la pensée de l'original et celle de l'interprétation. Or, cette traduction des idées sans laquelle celle du texte ne serait qu'un demi-service n'exige pas seulement un philosophe, mais un philosophe qui n'ait point de système qui l'empêche de se prêter au génie et aux idées de Platon pour le comprendre, et qui, de plus, connaisse assez tous les systêmes, et la *vérité* dont tous les systêmes expriment quelque face, pour ne point s'enfermer dans le point de vue de Platon, et pouvoir encore le juger et lui faire sa part en l'exposant. Disons-le, c'est là une réunion rare de qualités, et peut-être faudrait-il en désespérer, si l'éclectisme n'était pas le caractère éminent de notre siècle, et si l'air que nous respirons ne douait pas, pour ainsi dire, au berceau les esprits distingués de nos jours de celle de toutes ces qualités qui est la plus difficile et la moins commune, nous voulons dire l'étendue.

« Quel service rendu à la philosophie si Pythagore et son époque, si Aristote et le péripatétisme, si Zénon et le stoïcisme, si Sextus et le scepticisme, si les Alexandrins, si Leibnitz, si Kant, étaient un

jour traduits à l'intelligence du sens commun, comme l'épicuréisme l'a été à peu près par Gassendi, et comme le seront dans quelques années par M. Cousin le cartésianisme et le platonicisme! quelle large donnée pour comprendre la philosophie, et comme à ce spectacle l'organisation de cette science à peine entrevue apparaîtrait et naîtrait d'elle-même! Voilà ce qui a toujours manqué à la philosophie et ce qui lui manque encore : c'est cette vaste connaissance d'elle-même, c'est, en d'autres termes, sa propre histoire. Voilà ce qui fait qu'on n'a cessé de la recommencer comme une chose éternellement neuve, sans que, dans cette succession de tentatives, elle ait pu trouver le moment de s'organiser. Deux vérités, principes de cette organisation, et que nous avons vingt fois reproduites dans ce journal, sortiraient alors du sein des faits, éclatantes de lumière et d'évidence. La première, c'est que tous les systèmes ne sont que des points de vue divers de la vérité; la seconde, c'est que la vérité n'est pas d'une autre nature en métaphysique qu'en physique : qu'en métaphysique comme en physique, elle n'est autre chose que la connaissance de la réalité, et par conséquent se compose uniquement des faits observés dans la partie observable de la réalité qui se dérobe à notre observation. Ces deux vérités, disons-nous, organiseraient la science. En effet, la dernière donnerait l'ordre légitime des questions : elle les distinguerait en deux classes, les questions de faits et les questions d'in-

duction : les premières, que l'observation peut résoudre ; les secondes, qui ne peuvent l'être que par les conséquences tirées de l'observation. Elle donnerait en même temps et le *criterium* de vérité de la science, et sa méthode : son *criterium* de vérité, qui est le même que celui des sciences naturelles, à savoir que cela seul est vrai qui a été constaté par l'observation ou qui dérive rigoureusement de ses données ; sa méthode, qui est encore la même que celle des sciences naturelles, c'est-à-dire l'observation attentive des faits et la déduction prudente et rigoureuse des inductions. Ainsi, par cette première vérité, le *criterium*, la méthode et le cadre seraient données. L'autre vérité apprendrait à loger dans ce cadre les découvertes de tous les philosophes. En effet, si tous les systêmes ne sont que des vues incomplètes de la réalité érigées en images complètes de cette même réalité, tous les systêmes contiennent quelque partie de la vérité ; ils n'ont de faux que la prétention de la contenir tout entière. Il ne faut point rejeter la vérité qu'ils contiennent ; il faut au contraire la recueillir soigneusement sur chaque question, et, pour l'y trouver, chercher dans l'observation de la réalité le côté de cette réalité dont chaque systême s'est emparé et inspiré. Puis, recueillant toutes ces vues diverses, les concilier comme les faits qu'elles représentent se concilient dans la nature. Par cette opération, les cadres de la science se trouveraient tout à coup remplis de tout ce que le génie des différentes écoles a saisi de

vrai sur chaque question. La contradiction des écoles serait tout à la fois expliquée et terminée ; et l'esprit humain, relevé, comme la philosophie, des éternelles accusations de leurs ennemis communs, se reposerait dans la conviction qu'il y a une vérité pour l'homme sur les questions qui l'intéressent le plus, et que l'homme est capable de la trouver malgré sa faiblesse et ses erreurs.

« Nous le disons avec la plus intime conviction, s'il existe une manière de restituer la philosophie, et de la tirer enfin de ce dédale d'opinions où elle est ensevelie toute vivante, nous venons de l'exposer. C'est aussi celle-là que M. Cousin a conçue; c'est celle-là du moins que toutes ses publications indiquent et révèlent; et nous ne croyons pas trop présumer en affirmant que nous avons donné à nos lecteurs la pensée même qui préside à tous ses travaux; non seulement le souvenir de ses leçons l'atteste à ceux qui les ont suivies, mais ses *Fragmens philosophiques*, publiés en 1826, le témoignent explicitement. « Il n'y a point et il ne peut y avoir « de philosophie absolument fausse, dit M. Cousin, « dans un passage de ce livre : car l'auteur d'une « pareille philosophie aurait pu se placer hors de « sa propre pensée, c'est-à-dire hors de l'humanité; « cette puissance n'a été donnée à nul homme. — « Quel est donc le tort de la philosophie? C'est de « n'avoir considéré qu'un côté de la pensée et de « l'avoir vue tout entière dans ce côté. Il n'y a pas « de système faux, mais beaucoup de systèmes in-

« complets, assez vrais en eux-mêmes, mais vi-
« cieux dans la prétention de contenir en chacun
« d'eux l'absolue vérité, qui ne se trouve que dans
« tous. L'incomplet, et par conséquent l'exclusif,
« voilà le tort de la philosophie, et encore il vau-
« drait mieux dire des philosophes : car la philoso-
« phie domine tous les systêmes, elle fait sa route à
« travers tous, et ne s'arrête à aucun. Amie de la
« réalité, elle en compose le tableau total des traits
« empruntés à chaque systême : car, encore une fois,
« chaque systême contient en soi la réalité ; mais
« par malheur, il la réfléchit par un seul angle (1). »
Voilà quelle était la pensée de M. Cousin sur l'histoire de la philosophie, en 1818. Il la garde en 1826, et annonce qu'elle a été et qu'elle est encore le flambeau de ses travaux historiques. « Toujours fidèle
« à la méthode psychologique, dit-il dans la pré-
« face du même ouvrage (2), je la transportai dans
« l'histoire, et, confrontant les systêmes avec les
« faits de conscience, demandant à chaque systême
« une représentation complète de la conscience
« sans pouvoir l'obtenir, j'arrivai bientôt à ce ré-
« sultat, que *mes études ultérieures ont développé,*
« savoir que chaque systême exprime un ordre de
« phénomènes et d'idées qui est très-réel, à la vé-
« rité, mais qui n'est pas seul dans la conscience,
« et qui pourtant, dans le systême, joue un rôle
« presque exclusif : d'où il suit que chaque systême

(1) *Fragmens philosophiques*, page 314.
(2) *Idem*, page 48.

« n'est pas faux, mais incomplet ; d'où il suit en-
« core qu'en réunissant tous les systêmes incom-
« plets on aurait une philosophie complète, adé-
« quate à la totalité de la conscience..... C'est à ce
« but que se rattache la série de mes publications
« historiques, dont mes amis seuls peuvent com-
« prendre entièrement la portée. »

« Ainsi, publier les systêmes, et des systêmes tirer la philosophie, tel est, en deux mots, le plan que M. Cousin a conçu. Nul homme n'est capable de l'exécuter à lui seul : la seule publication des monumens avec les interprétations nécessaires est une tâche immense qu'une vie ne saurait accomplir. Mais il n'appartient qu'aux esprits supérieurs de viser aux buts éloignés, et de compter pour rien dans leurs entreprises le temps et les individus : M. Cousin, dans la conscience solitaire de la grandeur et de la beauté de son dessein, consumera sa vie à son service, léguant à ses successeurs les travaux commencés, et renonçant au bonheur de voir l'édifice achevé.

« Là se reconnait le véritable amour et le véritable esprit de la science. M. Cousin, quoi qu'on en dise, a choisi une noble destinée, d'autant plus noble que l'avenir la comprendra mieux, et lui en saura plus de gré que le présent. »

Après cette appréciation pleine de sagacité et de justesse des études historiques auxquelles s'est livré M. Cousin, et après ce que nous avons dit nous-même sur les vues théoriques qu'il a développées

dans son cours et publiées dans ses *Fragmens*, on peut peut-être se former une idée assez exacte de ce qu'il a fait pour la philosophie. Cependant cette idée ne sera nécessairement que sommaire, et n'embrassera ses travaux que dans leur plus grande généralité. Il nous faudrait plus d'espace, il nous faudrait sortir des limites d'une analyse, pour faire sentir tout ce que produisit son large et fécond enseignement. Mais si, obligé de nous borner, nous ne pouvons pas entrer dans de plus grands développemens, n'oublions pas cependant de rappeler par quelques mots les services que le professeur rendit à la jeunesse du pays, en lui parlant avec tant d'ame et de conscience des hautes vérités auxquelles il s'efforçait de l'initier. Successeur de l'excellent maître qui lui avait préparé les voies, il marcha dignement sur des traces aussi brillantes ; un auditoire sérieux, quoique dans l'ardeur de l'âge, se pressa à ses leçons, qu'animaient le zèle de la science et le désir de s'éclairer ; les disciples lui vinrent en foule, et lui restèrent jusqu'à la fin. Il ne faudrait pas l'oublier, parce que ce temps est déjà loin : M. Cousin fut l'instituteur moral de cette jeunesse qui aujourd'hui fait l'espérance et déjà la force de la patrie. C'est de lui principalement qu'est venu cet esprit impartial, consciencieux et indépendant, qu'il porta dans la philosophie, et que portèrent, à son exemple, dans les questions littéraires, politiques et religieuses, ceux qui s'instruisirent à ses leçons, et se formèrent à sa méthode. Beaucoup qui ne s'en rendent

plus compte, ou qui même n'ont en effet rien reçu de lui immédiatement, ne savent peut-être pas que les idées avec lesquelles ils ont plaidé et gagné plus d'une cause, en principe, ne sont que celles qui sortirent de son cours, et se répandirent dans le public. Elles y ont germé et porté fruit. Si elles triomphent aujourd'hui, c'est à lui qu'on le doit, c'est de lui que leur vient cette vie et cette puissance qu'il y a mises par la vérité. Il convient de le rappeler, afin qu'à chacun soit son œuvre; de le rappeler, pour qu'il demeure en mémoire tout ce qu'il a fait de bien, et tout ce qu'il mérite pour l'avoir fait. Espérons qu'un des témoignages qui lui en seront d'abord donnés sera le droit de remonter dans la chaire qu'il honora par ce patriotisme philosophique qui devrait être à la fois l'obligation et la garantie de tout professeur de l'Université de France.

Le voeu que nous formions a été rempli, M. Cousin a repris son cours; quoiqu'il convienne peu en un ouvrage où tout appartient à la science de donner place à des paroles qui ne s'y rapportent pas nécessairement, nous croyons cependant devoir rendre grace au ministre qui s'est honoré par un tel acte de justice.

Dans le peu de temps qu'il avait devant lui, le professeur s'est proposé de présenter une introduction à l'étude de l'histoire de la philosophie. Il ne pouvait mieux faire pour son but: avec le dessein et la résolution de consacrer toute sa carrière aux re-

cherches historiques qui ont la philosophie pour objet, il devait commencer par exposer les principes qui le guideraient dans ce vaste et grand travail. Soit que par la suite il veuille prendre dans leur ordre et leurs rapports tous les systêmes divers que le monde a produits, et en tracer de siècles en siècles, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, la succession progressive; soit que, s'attachant dans cet ensemble à tel ou tel point particulier, il choisisse, selon son goût, telle époque ou tel homme, pour en faire un examen spécial et exprès, il ne fallait pas moins dans les deux cas que sa pensée sur la manière de comprendre le passé, et la loi de la science fût à l'avance connue, saisie et appréciée. Elle était nécessaire à l'explication de ses vues ultérieures soit sur le tout, soit sur les détails de l'histoire de la philosophie.

En conséquence plusieurs questions se présentaient naturellement à lui. Quel est le sujet propre de cette histoire? quelle en est la vraie méthode? combien d'époques embrasse-t-elle? quels rapports peut-elle avoir avec les lieux, les populations et les grands hommes? Voilà ce qu'il y avait à éclaircir.

M. Cousin a donc d'abord déterminé le point de vue de l'humanité que l'historien de la philosophie doit particulièrement embrasser : ce n'est pas l'industrie, l'art, la politique, ou la religion, du moins directement; ce sont les idées, les systêmes, les abstractions métaphysiques, auxquelles aboutissent et dans lesquelles se résument tous les autres déve-

loppemens de l'esprit humain. Ainsi, rechercher comment un siècle ou une suite de siècles ont entendu théoriquement les principaux problèmes relatifs à Dieu, à l'homme, à la nature, c'est en rechercher la philosophie, en reconnaître l'idée générale et sommaire.

Or, quelle marche suivre dans cette étude? le pur et simple empirisme? Mais il conduirait tout au plus à quelques résultats partiels, qui, sans liaisons entre eux, sans unité ni loi, composeraient, au lieu d'une histoire, un assemblage de détails. Ce serait des faits individuels, des analyses isolées, des anecdotes philosophiques : ce ne serait pas de la science.

La science veut des généralités. Or, pour avoir des généralités, il ne faut pas s'en tenir à l'érudition, faire de l'érudition pour en faire, se borner à la philologie, il faut des faits qu'elles fournissent, procéder par induction aux principes que l'on cherche, ou employer ces mêmes faits à vérifier des vues qui, formées *à priori*, ont besoin d'un tel contrôle avant d'être admises comme prouvées. Ainsi, s'instruire des particularités, étudier un à un les systêmes divers, s'enquérir des maîtres et des disciples, des sectes et des écoles, faire la chronique de la philosophie, voilà sans doute un bon travail; tout aussi bon que celui du physicien, qui observe et expérimente, dans le but de trouver ou de prouver quelque idée; mais ce travail n'est que secondaire, et n'a même de résultat qu'autant qu'une opé-

ration plus élevée sait, au moyen de ces données, faire d'une hypothèse une théorie, et de l'expérience la science : alors au lieu de la chronique on a l'histoire de la philosophie.

Combien cette histoire a-t-elle d'époques? autant qu'en a l'humanité. Or, l'humanité, quand on la considère dans son développement universel, a trois principaux momens : l'un, où, à peine créée, à peine douée de conscience, sans réflexion et sans art, toute au-dehors dont elle a le sens, toute à cette immensité qui l'enveloppe et l'accable, elle n'a de pensée que pour cette immensité : *l'infini* est ce qui la préoccupe; à une seconde époque, elle a déjà assez vécu pour s'éprouver et se connaître; elle s'est fait une existence à elle; elle y croît, s'y dévoue, oublie tout pour s'y complaire. La grande chose, à ses yeux, et presque l'unique chose, est maintenant elle-même, c'est l'individualité, c'est *le fini;* enfin, vient un autre âge où, avec plus d'expérience, elle ne pousse plus aussi loin le sentiment de son moi, et l'orgueil de sa personne. Elle comprend que si, en effet, elle a place au monde, une autre puissance y a place aussi, cette vaste puissance que d'abord elle a sentie presque uniquement : elle y songe comme elle songe à elle; elle se l'oppose continuellement, comme continuellement elle fait appel à sa propre force et à son *moi;* elle ne s'absorbe plus dans le tout, mais aussi elle ne l'absorbe plus en elle; elle a également en vue et *le fini et l'infini;* elle les contemple dans leur

rapport. Ces trois époques sont celles que M. Cousin a désignées par la formule de *l'infini, du fini*, et *du rapport* de l'un à l'autre.

Or, s'il est vrai que la philosophie ne soit jamais sur chaque chose que le dernier mot de l'humanité, la philosophie comme l'humanité aura ses époques, et les mêmes époques; elle se partagera en trois temps, dont l'un répondra à l'idée de l'infini, l'autre à l'idée du fini, l'autre enfin à celle de leur rapport. De là l'Orient, la Grèce et l'ère moderne: l'Orient, si toutefois la philosophie n'est pas alors plutôt une religion qu'une science, et une mythologie qu'une théorie. Dans chacune de ces époques la philosophie, comme l'industrie, comme les arts, la politique et le culte, aura dans sa généralité le caractère même de l'idée qui domine dans cette époque. Ainsi les systêmes seront entre eux comme par exemple en religion le panthéisme, le polythéisme et le théisme; en politique, les gouvernemens monarchiques, démocratiques et tempérés. Bien entendu que ces systêmes ne sont jamais seuls et purs dans leur époque; ils y règnent, mais au milieu d'eux se trouvent toujours quelques idées moins vives et moins puissantes qui tiennent à un autre âge; elles y sont comme des retardataires ou des avant-coureurs pour représenter le passé ou annoncer l'avenir. Les choses humaines ne vont que comme cela; elles ne se tranchent pas de manière à finir un certain jour et à commencer un autre; elles marchent, et ne se brisent pas; elles se développent sans se diviser.

Les idées se développent-elles indépendamment des lieux et des climats? Cette question, résolue d'une manière affirmative, supposerait qu'entre le monde physique et le monde moral il n'y a nulle harmonie, que l'homme et son séjour ne sont pas fait l'un pour l'autre, que l'esprit ne se ressent pas des objets qui l'environnent, qu'il n'en reçoit ni impression ni directions, qu'il suit sa loi comme une monade, en vertu d'une force intime, et sans rien tenir de la nature. Or, il n'en est pas ainsi: les lieux ont leur action; ils ne contiennent pas seulement l'homme, ils le modifient et le meuvent; ils prennent part à son éducation, et entrent pour quelque chose en sa pensée. Ce ne sont pas d'inutiles et vaines décorations, au milieu desquelles il vient jouer son rôle comme il lui plaît: c'est un théâtre où tout vit, tout saisit et tout frappe; c'est un ensemble de puissances permanentes et locales auxquelles il faut bien malgré tout qu'il accommode son intelligence. Il n'en est pas l'esclave sans doute, mais il n'en est pas non plus le maître; il en éprouve certainement de sensibles influences. Par conséquent, pour mieux entendre l'apparition successive de tous les grands systêmes d'idées, il importe de ne pas négliger les connaissances géographiques et de chercher les rapports qui ont uni les philosophies aux pays où elles ont pris naissance.

Ces systêmes, comme tout ce qui est de l'homme, se propagent et se répandent; ils font leur chemin

par le monde, sauf à se modifier en avançant. Or, quels sont leurs grands moyens de diffusion? Il y en a deux principaux, l'un violent et impérieux, l'autre pacifique et doux : la guerre et le commerce. Pour celui-ci, rien de plus clair. Aussi M. Cousin n'y a-t-il pas insisté : mais pour l'autre il y avait quelque chose à dire; il y avait à montrer comment les idées marchent par les armes, triomphent et règnent par les armes; il y avait à faire voir une des raisons de la guerre dans l'ordre de la providence. La guerre sans doute est un grand malheur; c'est une rude épreuve pour l'humanité, à laquelle d'ailleurs il faut convenir qu'elle emprunte bien quelques vertus; mais elle a certainement cet avantage, qu'elle enseigne par la victoire, et fait mission par la conquête; qu'elle met les peuples nouveaux à la place des peuples anciens, ceux de l'avenir à la place de ceux du passé, les sociétés vigoureuses à la place des sociétés faibles et corrompues : elle agit pour la civilisation; elle ne lui laisse jamais perdre de bataille définitive. Il serait difficile, en effet, que les idées les meilleures, une fois mises au monde, ne ralliassent pas à leur cause le plus grand nombre de consciences, et n'y eussent pas plus de force que les opinions déchues. L'enthousiasme est pour elles, parce qu'elles sont neuves et vivantes; et l'enthousiasme donne le nombre, l'intelligence et la puissance; il est le père des succès; tandis qu'à une foi qui est vieillie il ne reste tout au plus qu'un fanatisme malheureux

et une fureur impuissante, *incassum furit*. Voilà par où la guerre se rachète un peu des maux dont elle afflige l'humanité. Il faut bien qu'elle ait ce prix pour n'être pas un jeu cruel auquel un Dieu sans raison, sans pitié, livrerait les hommes par plaisir.

Quelles que soient, au reste, les voies diverses par lesquelles les idées qui arrivent à l'empire se répandent sur la terre, elles ont toujours nécessairement des représentans et des organes : ce sont les grands hommes; ils ne manquent jamais à une époque vive et notable de l'esprit humain. En effet, il est impossible qu'en un temps où toutes les pensées, saisies de certaines vues et animées de certaines volontés, tendent en commun avec ardeur vers un but qui leur est cher, elles ne poussent pas en avant des chefs qui les conduisent. Il se trouve nécessairement alors des ames excellentes qui, sentant comme tout le monde, mais avec plus d'élévation, se mettent, du droit du génie, à la tête du mouvement, agissent et traitent au nom de tous, sont les vrais princes de la société. Ces hommes servent à donner à la foule les directions qu'elle demande, mais qu'elle ne saurait se tracer; ils lui organisent sa destinée, ils lui font son avenir. Les idées leur doivent beaucoup; ils les résument en leur personne, les soutiennent de leur intelligence, les appuient de leur puissance, qui est celle même des populations qui se pressent sur leurs pas. Sans eux ces idées seraient encore, comme

elles sont dans la foule, vagues, confuses, anonymes; ils les dégagent, les systématisent, leur donnent nom, et se chargent de leur fortune; ils portent le drapeau sous lequel elles triomphent.

Tels sont, mais à peine indiqués, les principaux points que M. Cousin a développés dans son enseignement. Ce sont ses prolégomènes aux leçons qu'il consacrera par la suite à l'histoire de la philosophie.

Il y a joint en finissant un jugement sur les écrivains qui se sont occupés de cette histoire. Il a d'abord parlé de ceux qui ne l'ont faite que d'une manière indirecte, en regardant plutôt l'humanité que la philosophie elle-même : ainsi Bossuet, Vico et Herder, Voltaire, Turgot et Condorcet. Il a ensuite passé à ceux qui en ont été les historiens exprès, Brucker, Tiedemann et Tenneman. Il s'est attaché à montrer la place nécessaire de chacun d'eux au temps dans lequel ils ont écrit, le caractère nécessaire de l'opinion d'après laquelle ils ont écrit. Enfin, il a essayé de déterminer quel devait être aujourd'hui le point de vue directeur des travaux du même genre qui ne tarderaient pas à se renouveler, et il a conclu à *l'éclectisme,* attendu que *l'éclectisme* paraît maintenant le principe régnant ou prêt à régner, et que c'est toujours dans le sens de la doctrine régnante que se fait l'histoire des doctrines passées.

On connaît trop notre sympathie pour le mouvement philosophique qu'avait produit, il y a quel-

ques années, et qu'a produit de nouveau l'enseignement de M. Cousin, pour que nous ayons besoin de relever par des éloges l'exposition que nous venons de tracer. Notre profession de foi est faite : c'est celle d'une admiration mêlée de reconnaissance et d'amitié (1).

(1) A tous les titres que M. Cousin a déjà aux yeux des amis de la philosophie, nous devons ajouter les *Nouveaux Fragmens philosophiques* (Paris, 1828, 1 vol. in-8°), qu'il vient de publier, au moment même où nous traçons ces mots. Ils sont, surtout, historiques et biographiques. Nous recommandons particulièrement à l'attention de nos lecteurs les morceaux sur *Xenophane*, *Zenon* et *Eunape*.

M. TH. JOUFFROY,

Né en 1796.

M. Cousin devait faire école ; son ame n'est pas de celles qui ne laissent pas trace dans les intelligences. Tous ceux qui ont suivi avec quelque soin son enseignement peuvent se rendre le témoignage qu'ils en ont gardé quelque impression. Mais ce fut surtout à l'école normale, au sein de ces travaux assidus qui en remplissaient la retraite, que, plus rapproché des jeunes gens auxquels s'adressaient ses leçons, vivant presque avec eux, leur maître et leur ami, il put mieux les guider dans la direction de leurs études et exercer sur eux une influence plus efficace ; ce fut là surtout qu'il eut des disciples. De ce nombre fut M. Jouffroy (1), qui bientôt, comme

(1) De ce nombre aussi fut M. Bautain, maintenant professeur de philosophie à la Faculté de Strasbourg. Esprit d'une patience et d'une pénétration remarquables, d'une grande force logique, s'attachant à ses idées avec suite et persévérance, consciencieux et plein d'amour pour la vérité; nous n'aurions pas manqué de lui donner place dans cette revue, si nous avions mieux connu son système; mais il ne l'a guère fait connaître que par son enseignement. Il a beaucoup travaillé, peut-être un jour publiera-t-il : ce sera alors le moment de rendre compte de ce qu'il aura fait.

répétiteur, puis comme maître de conférences, partagea avec M. Cousin, l'enseignement de la philosophie, jusqu'au moment où fut détruite une institution qui méritait un autre prix de ses services. Alors il employa ses loisirs, soit à des cours particuliers, auxquels se rassemblait une élite de jeunesse, heureuse de puiser, dans ses leçons, des idées à peu près sans organe, dans l'instruction publique; soit à des écrits détachés où il traita plusieurs points de la science avec une netteté de vues, une abondance de pensée, une simplicité d'expression spirituelle et originelle qui les firent, à bon droit, remarquer et distinguer (1). Il s'occupa, en même temps, d'une traduction des *Esquisses de philosophie morale*, par Stewart, qu'il publia en 1826, précédée d'une préface sur laquelle s'arrêtera principalement notre examen.

« On ne saurait trop recommander à ceux qui cul-« tivent la philosophie morale, l'étude et la médi-« tation d'un ouvrage qui, sous des formes très-« simples, cache souvent des vérités profondes, « n'omet aucune vérité utile, contient une foule « d'observations solides et ingénieuses, et rend par-« tout hommage à la raison et à la vertu. » Telles sont les expressions par lesquelles M. Cousin termine, dans ses *Fragmens*, un excellent article sur les *Esquisses de philosophie morale*, de Dugald Stewart; et ce jugement, que précède et justifie

(1) Le *Globe* a recueilli la plupart de ces morceaux; ils y ont paru sous *les initiales* T. J.

une analyse développée, est d'une vérité qui ne sera contestée par personne. Un tel livre méritait donc d'être connu en France, et nous devons savoir gré à M. Jouffroy d'avoir contribué à le faire connaître par la traduction qu'il en a donnée. Il est populaire en Angleterre ; il l'est surtout en Écosse, où il fait presque toujours partie de ces petites bibliothèques de famille qu'on retrouve chez la plupart des paysans et des ouvriers ; espérons qu'il le deviendra aussi dans notre pays, à mesure que les sciences philosophiques, fondées enfin sur l'observation, satisferont mieux le sens commun, et prendront crédit parmi le peuple. En attendant, c'est aux personnes éclairées qui se plaisent aux idées graves et simples, c'est aux jeunes gens qui fréquentent nos écoles supérieures, et qui voudraient se livrer à des études un peu sérieuses de philosophie, qu'il s'adresse et qu'il peut convenir. Il en doit être recherché comme un recueil, sinon très-systématique, au moins assez complet, des principales vérités relatives à la nature et à la destinée de l'homme. C'est le résumé ou le germe de la plupart des ouvrages qu'a publiés Stewart ; c'est une représentation en abrégé des doctrines écossaises, à l'état où elles sont aujourd'hui : car Brown, le successeur et le disciple de Stewart, n'a guère fait, dans ses *leçons*, que développer et classer les idées de son maître ; et Wilson, qui occupe aujourd'hui la chaire d'Edimbourg, philosophe et poète à la fois, homme d'ailleurs assez singulier, n'a encore exposé, dans aucun écrit, son

système, qui, dit-on, s'écarte assez de celui de ces devanciers. Ainsi les *Esquisses* peuvent vraiment être considérées comme la fidèle expression de cette école que son bon sens, sa méthode expérimentale, et sa crainte des spéculations hasardées, rend plus propre qu'aucune autre à ramener les esprits aux véritables études philosophiques. C'est ce qu'a senti M. Jouffroy, et ce qui l'a déterminé à publier la traduction que nous lui devons. Il a voulu mettre sous les yeux du public français, un ouvrage capable de le réconcilier avec un genre de recherches dont un préjugé malheureusement trop commun et en apparence assez fondé, a fini par détourner l'intérêt; il a voulu faire voir, par un exemple sensible, ce que peut être la philosophie lorsqu'elle est exempte d'hypothèse, et qu'elle procède à la manière des sciences naturelles. Les *Esquisses* de Stewart sont, en effet, un modèle sous ce rapport; elles ressemblent à un traité de physiologie; c'est une vraie physiologie de l'homme moral. Si l'on y remarque encore des lacunes et des observations incomplètes ou superficielles, c'est que la science ainsi entendue n'est pas encore très-avancée; mais au moins, telle qu'elle est, repose-t-elle sur des bases solides.

Il était nécessaire, pour bien faire apprécier le mérite d'un livre qui n'a rien de cet art de composition et de ce charme des formes extérieures que nous sommes accoutumés à trouver dans nos ouvrages originaux, il était, disons-nous, néces-

saire que le traducteur prît soin d'en montrer la valeur intime et l'esprit : car les lecteurs pouvaient s'y tromper, et ne pas estimer tout leur prix des idées que l'auteur a présentées avec trop peu de prétention littéraire. M. Jouffroy a donc ajouté aux *Esquisses* une préface qui leur sert d'introduction, et qui en prépare et en facilite l'intelligence.

Cette préface mérite attention : c'est, à notre avis, un plaidoyer sans réplique en faveur des sciences morales, qu'elle réhabilite victorieusement. M. Jouffroy y traite les quatre questions suivantes : 1° *des phénomènes intérieurs et de la possibilité de constater leurs lois;* 2° *de la transmission et de la démonstration des notions de conscience;* 3° *du sentiment des physiologistes sur les faits de conscience;* 4° *du principe des faits de conscience.* De ces quatre questions, la première et la dernière sont surtout importantes; nous nous y arrêterons de préférence, pour voir comment l'auteur les entend et les discute.

Il est des faits qu'aucun sens ne nous atteste : ce sont les passions, les pensées et les volontés. Que ces faits soient ou non les résultats d'un principe matériel, toujours est-il que nous les percevons tout autrement que les phénomènes du monde extérieur : ceux-ci, c'est à l'aide de la main, de l'œil, de l'ouïe, etc., que nous les connaissons; les autres ne nous sont connus par aucun de ces organes; nous ne touchons, ne voyons, ni n'enten-

dons, etc., etc., la joie ou la douleur, les actes de l'intelligence, et les déterminations volontaires; et cependant nous en avons l'idée certaine, nous les sentons, et nous sommes sûrs de ne pas nous tromper en les sentant; il y a même quelquefois dans cette conviction un degré de certitude qui ne se trouve pas toujours dans la croyance aux objets extérieurs. Comment avons-nous la perception et la foi de cette sorte de faits? ce n'est, nous le répétons, par aucun de nos sens, ou, si l'on veut, c'est par un sens tout différent des autres, qui agit sans organe, et s'exerce par lui-même, espèce de sens intime, de vue immédiate, de pure intelligence, qui veille constamment en nous pour nous apprendre ce qui s'y passe. Cette intelligence est la conscience. La conscience est donc à notre état moral, à ce monde intérieur, comme on peut bien l'appeler, ce que les sens à appareils organiques sont au monde extérieur : ce qu'ils font sur leurs objets, elle le fait sur les siens; elle est capable des mêmes opérations; elle peut, tout comme eux, purement percevoir, regarder, comparer, généraliser, raisonner, se souvenir et imaginer; il ne lui manque rien pour la science, elle a la pleine faculté. Si donc elle ne sait pas, si elle ne s'élève pas à la théorie, si elle ne trouve pas les lois et l'explication positive des faits dont elle est témoin, ce n'est pas en elle défaut de nature et impuissance originelle. La science lui est possible, mais elle lui est difficile : car la science ne se fait pas sans fatigue

et sans étude. Ceux qui voudront y travailler auront avant tout à vaincre soit l'instinct, soit l'habitude, qui entraînent incessamment leur esprit vers les objets extérieurs, et le distraient des faits révélés à la conscience. Il faudra qu'ils endorment en quelque sorte leurs sens, et y laissent mourir, sans les regarder, les impressions qui viennent s'y produire. Il faudra qu'en commençant surtout, ils se fassent vive et longue violence pour prolonger ce sommeil artificiel de la sensibilité organique, sans lequel il ne peut y avoir de bonne observation intérieure; et quand ils auront à grand' peine gagné sur eux de s'isoler ainsi des objets du dehors et de concentrer toute leur attention sur eux-mêmes, leur tâche, devenue plus facile, sera cependant encore loin d'être achevée.

Que feront-ils en présence de ces scènes intimes sur lesquelles ils sont parvenus à fixer leurs regards? Qu'y verront-ils? S'attacheront-ils à y remarquer quelques traits singuliers ou bizarres, quelques particularités extraordinaires, pour pouvoir ensuite, au moyen de cette science de détail, conter les anecdotes curieuses du cœur humain, ou en analyser les finesses et les secrets étranges? Cet art, qui fut celui des Théophraste, des Labruyère et des Vauvenargues, a bien ses difficultés et son mérite : il demande une vivacité de réflexion, une manière de voir à nu, une pénétration de sens, dont peu d'esprits sont capables; et cependant l'art du philosophe, plus sévère et plus vaste, veut

encore quelque chose de plus. La Rochefoucaud a dit : « Il est plus aisé de connaître l'homme en gé-« néral que de connaître un homme en particu-« lier. » Cette maxime n'a qu'une apparence de vérité ; au fond, elle est trompeuse. Ce qui est vrai, c'est que l'étude de l'homme est plus difficile que l'étude des hommes : on voit assez de gens qui savent leur monde, comme on dit ; mais combien en voit-on qui sachent la nature humaine ? La connaissance des hommes n'est que de l'empirisme ; celle de l'homme est de la philosophie, c'est-à-dire de l'empirisme plus une théorie.

Pour faire la science de l'homme, il faudra donc observer, mais observer autrement que les peintres de mœurs. Ce ne sera plus aux détails et aux individualités qu'on devra s'attacher, mais aux masses et aux faits généraux ; il ne s'agira plus de savoir ce qui se passe de particulier dans l'ame de tels ou tels individus, mais ce qui se passe de commun dans l'ame de tous : les anecdotes feront place à l'histoire, et les traits aux explications scientifiques. On prendra la manière de Descartes, de Leibnitz ; encore ne faudra-t-il pas la prendre tout entière, elle n'est point assez purement philosophique. « En « effet, il ne suffit pas de savoir observer, il faut « encore avoir le courage de ne voir dans les faits « constatés que ce qui y est, de n'en tirer que les « inductions qui en sortent rigoureusement ; il ne « faut pas avoir en tête une foule de questions « qu'on ait hâte de résoudre, et qu'on désire ré-

« soudre d'une certaine manière; il ne faut pas,
« pour satisfaire son impatience et justifier son
« opinion, extorquer aux faits, à force de subtilité
« et d'imagination, les solutions que l'on veut, et
« qu'ils ne rendent pas : il faudrait être assez sage
« pour comprendre que le meilleur moyen de ré-
« soudre des questions de faits d'une manière so-
« lide est d'oublier ces questions dans l'observation
« des faits, afin de pouvoir constater ceux-ci d'une
« manière impartiale et complète, etc., etc. (1). »
Voilà à quelles conditions on pourra se faire la science des faits de l'ame. Si jamais elle est composée dans cet esprit et d'après ces principes, elle soutiendra sans peine le parallèle avec les théories physiques les plus exactes et les plus applicables.

Telles sont, à peu près les idées que M. Jouffroy a exposées dans la partie de sa préface dont nous nous occupons en ce moment. Au lieu de les résumer, comme nous l'avons fait, avec ce resserrement d'expressions qu'exige une analyse et qui est si contraire à la manière de l'auteur, à cette manière large et unie de développer une vérité jusqu'au bout, et de faire couler la clarté sur un sujet jusqu'à ce qu'il n'y manque rien, nous aurions voulu mieux faire sentir le mérite d'un talent si éminemment philosophique; mais nous espérons au moins que notre résumé donnera à nos lecteurs le désir de l'apprécier par eux-mêmes, et alors nous ne sommes pas inquiet.

(1) Préface des *Esquisses*.

En jugeant ces idées en elles-mêmes, nous ne concevons que deux objections dont elles puissent être atteintes ; encore ces objections ne sont-elles que secondaires, eu égard au point de vue de l'auteur.

On demande en premier lieu s'il est vrai, comme il en exprime l'opinion probable, que la conscience soit continuelle en nous, et si, dans le profond sommeil et l'évanouissement, elle n'est pas suspendue comme le sont certainement alors d'autres facultés. Or, ici les faits, qui seuls résoudraient bien la question, sont trop contestés et trop incertains pour pouvoir rien positivement décider. On ne se souvient par ordinairement de ce qu'on a senti pendant le profond sommeil ou l'évanouissement : est-ce une raison pour nier qu'on n'ait alors rien senti? Non, puisqu'il est des impressions réellement perçues dont il ne reste pas trace dans le souvenir. Mais ce n'est pas non plus une raison pour affirmer qu'on a senti quelque chose, car il se peut qu'on n'ait pas senti; et voici comment on conçoit cette possibilité : l'ame, dans la plénitude de son activité et lorsque l'organisation ne la gêne pas dans son développement, déploie un certain nombre de facultés ou de manières d'agir, qui toutes présupposent la conscience. Cependant il arrive que l'organisme change de dispositions et tombe dans un de ces états qui amène le sommeil ou l'évanouissement; l'ame, la force spirituelle, moins libre et moins puissante, n'a plus alors tout

son jeu; elle ne jouit pas, comme avant, de toutes ses facultés; elle perd, pour le moment du moins, la mémoire, le raisonnement, l'usage des sens. Ne pourrait-elle pas perdre aussi la conscience, et rester, tout le temps que durent les circonstances qui la troublent et l'accablent, non pas inactive, mais insensible et indifférente; après quoi, revenant à elle, elle reprendrait successivement l'usage de ses diverses facultés, et, avant tout, celui de la conscience? Tout cela serait certainement possible.

La seconde objection dont nous avons parlé regarde cette autre opinion de M. Jouffroy, que la perception interne n'est l'œuvre d'aucun sens. On demande s'il est vrai que la conscience n'ait pas un organe, un moyen physique de perception. A cela on peut d'abord répondre qu'elle n'a pour cet usage aucun des sens externes; qu'ensuite, si elle a quelque appareil intérieur et secret, l'existence et la fonction de cet appareil n'ont pas été jusqu'ici démontrées; qu'enfin la nécessité d'un tel appareil ne se voit pas, puisque, si l'ame a besoin d'intermédiaire pour sentir les choses qui sont hors d'elle, elle n'en a pas besoin pour se sentir elle-même. Ou si ce prétendu organe de la conscience venait à être positivement reconnu, il en devrait peu coûter à M. Jouffroy de le reconnaître aussi: car ce serait pour lui un nouveau moyen de distinguer le sens intime et le sens externe, la conscience et la sensation.

Du principe des faits de conscience : telle est la seconde question dans la discussion de laquelle nous nous sommes proposé, en commençant, de suivre M. Jouffroy.

Après avoir démontré la réalité des faits de conscience, et la possibilité d'en constater les lois, il resterait sans doute à chercher d'où ils viennent, à quel principe ils se rapportent et si ce principe est spirituel ou matériel; et cette recherche, on le sent bien, ne serait pas d'un médiocre intérêt. Mais quel qu'en fût le résultat, elle n'ajouterait ni n'ôterait rien à l'évidence de la proposition que M. Jouffroy a si complètement démontrée, savoir, qu'il y a des faits d'une nature particulière dont nous pouvons faire la science au moyen du sens interne, tout aussi certainement que nous pouvons faire celle des faits physiques au moyen des sens externes.

Il n'était donc pas nécessaire que l'auteur traitât ce sujet à fond, puisqu'il ne rentrait pas dans le plan qu'il s'était tracé. Il n'était obligé de l'aborder qu'en ce qui touchait à la question spéciale dont il s'occupait. Ainsi a-t-il fait. Après la démonstration qu'il a donnée de la vérité et de la certitude en matière de psychologie, il ne pouvait rester dans les esprits que deux préjugés contraires : l'un se tirant du peu d'accord qui existe en cette matière entre les métaphysiciens et les physiologistes ; l'autre s'appuyant sur l'assertion, trop légèrement admise, qu'on ne peut étudier l'intelligence, ou, plus

généralement, les faits de conscience, que comme résultant de l'organisation. Ce sont ces deux préjugés que l'auteur s'est attaché à combattre en finissant, et il nous paraît les avoir victorieusement réfutés. En effet, quant au premier, il a très-bien fait voir que, si les physiologistes et les métaphysiciens ne s'entendent pas, c'est sur un point placé hors du champ de l'observation et livré jusqu'à présent à des explications hypothétiques : car, pour tout ce qui est observable et logiquement évident, ils l'admettent de concert, et y ont une foi commune ; c'est-à-dire que, s'ils ne croient pas de la même manière à la nature du *moi*, que les uns regardent comme matériel et les autres comme spirituel, tous cependant le reconnaissent, en proclament l'unité, en avouent les facultés, et tout cela comme choses sur lesquelles la conscience prononce et dont il serait absurde de douter.

La réponse à la seconde assertion n'est pas moins péremptoire. Nous ne saurions mieux la faire connaître qu'en la citant, au moins en partie :

« 1° Attribuer à un appareil organique quelcon-
« que la vertu de produire certains phénomènes,
« c'est lui attribuer une faculté que nous ne décou-
« vrons pas en lui et que nous ne saurions y décou-
« vrir. Nous voyons bien, par l'expérience, qu'il y
« a une dépendance entre l'appareil organique et
« la production du phénomène ; mais comme cette
« dépendance existerait également si cet appareil,
« au lieu d'être le principe de cette production,

« n'en était que l'instrument, il est impossible
« d'assigner une raison de préférer la première
« supposition à la seconde....

« 2° L'observation ne découvre dans le cerveau
« comme dans tout autre organe qu'un amas de
« particules matérielles arrangées d'une certaine
« manière. Comment cet amas de particules ma-
« térielles est-il capable de produire quelque chose ?
« C'est ce que les physiologistes ne comprennent pas
« du tout : le mot *organe*, employé pour désigner
« la cause de certains phénomènes, ne laisse donc
« pas dans l'esprit une idée plus nette que le mot
« *ame*.....

« 3°..... Il nous est facile de concevoir l'hypo-
« thèse d'une force servie par des organes, tandis
« que nous ne concevons pas du tout comment des
« parties matérielles, qui n'ont pas par elles-mêmes
« la propriété de penser, peuvent constituer par
« leur réunion seule et le mode de leur arrangement
« des forces pesantes. Hypothèse pour hypothèse,
« celle de la distinction de la cause et de l'organe
« est donc plus intelligible.

« 4° Comme il est démontré que les organes des
« sens et les nerfs sont indispensables à la percep-
« tion et à la sensation, et ne sont cependant que
« des instrumens qui ne sentent pas et ne connais-
« sent pas...... il nous est facile de concevoir par
« analogie que le cerveau, tout indispensable qu'il
« soit à la sensation et à la perception, n'est lui-
« même qu'un autre instrument, une autre condi-

« tion de la production de ces phénomènes.......
« Dans cette application, l'hypothèse de la distinc-
« tion a donc encore sur l'autre une supériorité de
« clarté particulièrement remarquable. »

Il est un dernier argument qui nous paraît moins incontestable que les autres, et qui peut être sujet à critique : c'est celui où M. Jouffroy, raisonnant d'après le fait qu'aucun désordre accidentel ou artificiel du cerveau ne parvient jamais à supprimer en nous la volonté, en tire la conclusion que le cerveau n'est pas le principe de la volonté, puisque, s'il l'était, il serait étonnant qu'aucune maladie, qu'aucune opération ne produisît sur lui l'effet de l'empêcher de vouloir. Mais le fait est-il bien vrai? n'arrive-t-il jamais que l'altération des organes jette l'ame en tel état, qu'elle perde momentanément connaissance, et qu'alors, insensible et indifférente, elle n'ait plus ni liberté ni volonté? Une forte compression cérébrale, une congestion sanguine, une blessure grave, n'auraient-elles pas ce résultat? en faudrait-il davantage pour que l'organisme, tout en étant distinct du principe volontaire, lui fît un moment violence et mît obstacle à l'exercice de la volonté? L'avis qu'on peut avoir sur cette question dépend en grande partie de celui qu'on a sur la question de la continuité de la conscience: pour qui la résout affirmativement, il est aisé d'admettre que rien n'ôte jamais à l'ame le pouvoir de vouloir; mais il n'en est pas de même pour ceux qui pensent que l'ame a ses instans de

défaillance, d'oubli d'elle-même, d'aveuglement, et qu'alors elle est incapable de donner à son activité une direction volontaire : voilà donc deux opinions. Or, ces deux opinions doivent se partager tellement les esprits, qu'un raisonnement qui s'appuie sur l'une ou sur l'autre ne satisfasse pas également tout le monde. C'est pourquoi il nous a semblé que celui qu'a fait M. Jouffroy n'a pas ce caractère de certitude et d'universalité qu'il aime, et qu'il parvient presque toujours à donner aux idées qu'il expose.

Du reste, il n'en est pas moins vrai que les faits s'expliquent en général beaucoup mieux d'après le système des métaphysiciens que d'après celui des physiologistes.

En reprenant d'un coup d'œil toute la *préface* de M. Jouffroy, on reconnaît que l'auteur, dans cet exposé si net d'une direction d'études qu'il justifie si bien, n'a sans doute pas développé une idée entièrement neuve, mais il a su la porter à un tel degré d'évidence, qu'il en a fini, on peut le dire, avec ces questions préalables qui se jetaient à la traverse, et dès les premiers pas arrêtaient la marche de la science. Elles doivent désormais être écartées comme jugées et hors de cause. Il ne s'agira plus maintenant de discuter encore après tant de discussions s'il y a une philosophie et comment elle peut se faire ; mais il s'agira de la faire, d'en établir successivement les différentes théories, et de passer aux applications dont ces théories sont

susceptibles. Le champ de la philosophie ne sera plus désormais ce mystérieux *Eldorado* qu'on ne savait où placer ni comment parcourir, objet éternel de disputes, de doutes et de recherches incertaines. La réalité en est constante; les limites en sont tracées, et il a son *guide du voyageur*. Une simple démarcation, une ligne tirée clairement entre ce qui est évident et ce qui ne l'est pas, entre ce qui peut s'observer, se conclure de l'observation, et ce qui ne peut encore que se supposer plus ou moins probablement, a suffi pour faire cesser la confusion, et mettre d'accord entre eux ceux qui cherchent la vérite avec méthode et bonne foi. C'était une affaire de bon sens, de bon sens philosophique qui, instruit et éclairé, devient la faculté de la science. Il était naturel que M. Jouffroy, chez lequel le bon sens est une des qualités dominantes, traitât la question comme il l'a traitée, c'est-à-dire la terminât sans chicane et à la commune satisfaction. Il y a dans la préface autre chose qu'un avant-propos de traducteur: il y a la préface d'une science. Une science doit sortir de là. L'ouvrage de Stewart, qui vient à la suite, en est déjà un essai; s'il manque peut-être de profondeur, de simplicité systématique, de portée et d'étendue, il est du moins plein de vérité, de sagesse et de raison: c'est un fonds excellent, il est facile de l'améliorer. Espérons que le temps n'est pas loin où il pourra produire tous les fruits que promettent les principes qui s'y trouvent déposés.

La conséquence naturelle de la méthode d'observation doit être pour ceux qui la pratiquent une sorte d'engagement à l'éclectisme. En effet, dès qu'au lieu de commencer par des hypothèses et des systêmes on prend les faits eux-mêmes et dans le seul but de les connaître, on arrive certainement à une manière de voir qui embrasse le plus possible de vérité. Alors si l'on compare son opinion à celles qui, conçues dans un autre esprit, et procédant d'une autre façon, ne tiennent au vrai que par certains points, on les juge d'après ce rapport, c'est-à-dire qu'on ne les admet ni ne les rejète d'une manière absolue; mais on les critique et on les apprécie, on leur fait avec équité leur part de réalité. Or, voilà précisément l'éclectisme. L'éclectisme suppose donc dans le philosophe qui s'y livre une mesure de vérité, un *criterium*, un principe à l'aide duquel, sûr de lui-même, il discerne avec science dans les théories exclusives ce qu'elles comprennent ou ne comprennent pas de l'objet auquel elles se rapportent. Le véritable éclectisme a déjà son idée quand il se met à regarder, et il ne regarde que pour voir jusqu'à quel point les idées d'autrui s'écartent ou se rapprochent de la sienne. Ce n'est pas pour savoir ce qu'il doit penser qu'il interroge tour à tour tous les systêmes divers; il a déjà son opinion: c'est pour les inspecter et les juger. Il ne s'en va pas au milieu d'eux, quêtant de l'un à l'autre quelques brins de philosophie; il les passe en revue pour les vérifier et les contrô-

ler. Son procédé ne ressemble pas à celui du peintre qui, sans exception originale, prendraient çà et là chez d'autres peintres des figures et des couleurs pour en faire tant bien que mal une composition tenant de tout. Il a d'avance son tableau, et c'est ce modèle sous les yeux qu'il marque et extrait des opinions diverses les traits et les nuances qui lui paraissent revenir à l'expression du vrai. Tel est l'éclectisme auquel M. Jouffroy, comme tous ceux qui font de la critique philosophique d'après les données d'observations, a été conduit par sa méthode, et il a porté dans cette manière de voir la sûreté du coup d'oeil, la netteté d'esprit et cette facilité demi-sérieuse, demi-plaisante, qui, sans ôter à la métaphysique le caractère de la science, y répand avec goût une sorte de grace populaire dont elle profite pour mieux convaincre et mieux gagner les esprits.

Une autre conséquence de l'emploi de l'observation dans les recherches philosophiques, c'est de faire que la philosophie s'accorde de plus en plus avec le sens commun qui est le sens de l'humanité. L'humanité, en effet, sur toutes les questions qui l'intéresse, a pensé certaines choses qui, pour varier de formes, selon les temps et les pays, n'en sont pas moins les mêmes au fond, et ces choses sont la vérité. La preuve en est d'abord dans le consentement unanime avec lequel elles sont admises; mais une preuve plus intime, c'est l'espèce d'intelligence qui préside à ces idées. « L'humanité



« en masse est spontanée et non réfléchie ; l'hu- « manité est inspirée (1). » Quand elle se prend à un objet, elle ne le regarde pas selon un systême, elle le sent distinct et le comprend d'intuition ; elle ne le cherche pas, elle le trouve ; elle ne le discute pas, elle le croit. C'est une vue à laquelle elle se livre sans rien y mettre du sien, et la voilà précisément en cet état intellectuel où la raison, laissée à elle-même, primitive, obscure, mais sans préjugé ni personnalité, saisit tout avec vérité, quoique avec peu de connaissance. C'est cette raison du genre humain que le philosophe doit se proposer de retrouver par la réflexion, d'éclaircir et de reproduire sous une forme scientifique. Or, il n'en a pas de meilleur moyen que la méthode d'observation. Car observer c'est se rendre aux faits et s'y conformer si bien, que la théorie qui résulte de l'attention qu'on leur donne ne soit que le sens commun, abstrait et généralisé.

C'est où en est M. Jouffroy. Avec le goût et le talent qu'il a pour l'expérience psychologique, il se place en tout sujet dans un point de vue si large, il se presse si peu de conclure, il aime tant à attendre, et il en a tellement la force, que, tranquille en ses recherches sur la foi de sa méthode, il laisse tout venir à lui, tout paraître et se développer jusqu'au moment où, sûr enfin de sa conscience et de sa raison, il compose son idée

(1) M. Cousin, *Fragmens philosophiques.*

et arrête son système. Il faudrait bien du malheur pour qu'en suivant une telle marche il n'arrivât pas à la science ; tout au plus se pourrait-il qu'il ne la finît pas du premier coup, mais du moins il ne l'aurait ni manquée, ni faussée : il l'aurait ébauchée et il ne tiendrait qu'à lui, en la reprenant sur nouveaux frais, de la continuer et de l'achever. Ce ne serait qu'un peu de travail à ajouter dans le même sens. Cependant d'ordinaire, la chance doit mieux tourner : on ne traite pas les questions avec cette prudence d'esprit et cette maturité d'examen sans parvenir à la vérité. Aussi est-il peu de matières dont se soit occupé M. Jouffroy sur lesquelles il n'ait répandu cette clarté philosophique qui fait voir dans une idée abstraite et générale une de ces croyances du sens commun qu'on retrouve dans toutes les ames. Il refait par la logique ces notions de simple sens, et en les refaisant il les altère si peu et les explique si bien, qu'on les reconnaît, et qu'on leur donne son assentiment comme à sa propre conviction. C'est là le caractère de sa philosophie. Nous en parlerions plus à fond, si le public avait en main plus de pièces qui la lui révélassent ; mais au moins pouvons-nous dire que, quand un jour il les aura, ainsi que nous devons l'espérer, le jugement que nous venons de porter sera pleinement justifié, et ne paraîtra pas une présomption trop favorable et trop bienveillante.

CONCLUSION.

PREMIERE PARTIE.

DE LA MÉTHODE PHILOSOPHIQUE.

La seule manière de faire de la philosophie est la méthode d'observation : c'est aujourd'hui l'opinion la plus générale dans le monde savant. Cependant nous concevons une opinion différente, et non-seulement nous la concevons, mais nous la trouvons chez des hommes qui, par le savoir et leur esprit, lui donnent le droit d'être discutée.

Eux, ils pensent qu'il n'y a de philosophie que par la révélation; et comme il n'y a de révélation que par l'histoire, leur méthode se réduit à l'érudition historique appliquée à la recherche de la révélation.

Leur motif pour adopter ce sentiment est la croyance où ils sont que la vérité en toute chose, mais surtout en philosophie, ne saurait se présenter nulle part plus pure, plus simple, et pour ainsi dire, plus vraie, que dans l'idée primitive qui en a été révélée à la raison humaine.

Ainsi, qu'est-ce que la révélation comme principe de philosophie? qu'est-ce que l'histoire comme expression et témoignage de révélation? Voilà les

questions que nous avons à examiner pour apprécier convenablement l'opinion opposée à la nôtre.

Mais d'abord y a-t-il eu révélation ?

A voir comment l'esprit procède, toutes les fois que, surpris par la manifestation prompte et facile d'une vérité, il se laisse faire son idée, et se livre dans toute la simplicité de sa conscience à l'impression de l'objet qui s'offre à lui, on peut concevoir comment, à l'origine du monde, dans cette primitive nouveauté des choses qui prêtait tant à voir, les intelligences vives et neuves, soudain frappées d'évidence, se trouvèrent éclairées comme par miracle, et se sentirent une science dont elles n'avaient pas le secret. Elles étaient comme il nous arrive encore quelquefois d'être nous-mêmes, lorsque nous nous trouvons en état de simple perception. Vienne soudain une vérité nouvelle qui, grande, simple, vive, à l'instant dévoilée, nous jette d'abord en admiration, aussitôt, intelligens comme par magie, nous la saisissons, nous la sentons merveilleusement ; nous redevenons en sa présence simples d'esprit, inspirés et poètes ; nos idées tiennent de l'enchantement ; elles sont une véritable révélation : en effet, qui nous les donne, quelle puissance les suscite en notre ame et à notre insu, qui nous les fait, si ce n'est Dieu ; le Dieu de vérité et de lumière, le principe et la cause de l'*intelligibilité* de l'univers (qu'on nous passe l'expression), qui, prêtant aux êtres et à leurs rapports une singulière propriété de s'ex-

pliquer et de se montrer, est le maître invisible qui nous fait la leçon avec mystère, et nous instruit sans qu'il y paraisse? Il en est surtout ainsi quand, aux prises avec les événemens, nous éprouvons quelque grande et prompte nécessité d'être éclairés subitement : par exemple, n'est-il pas vraisemblable que, dans l'effervescence de notre révolution, au milieu des périls imminens de la liberté et de la patrie, le génie de quelque homme politique ou militaire, à défauts de réflexions que le temps ne permettait pas, ait eu ses révélations, ses vues soudaines, et nous ait valu plus d'un droit ou d'une victoire, grace à l'inspiration de la tribune ou du champ de bataille? A toutes les époques critiques des sociétés il en a été de même; à toutes il s'est fait de ces grands mouvemens d'idées dont rien ne rend raison, si ce n'est la force des choses, ou, pour mieux dire, la puissance de la vérité, qui se découvre d'elle-même, et tombe vive et nue dans les intelligences qu'elle éclaire. A ce compte, il est peu de siècles qui n'aient eu leur révélation : car les temps ne vont pas sans ces changemens extraordinaires et ces fatalités inattendues qui illuminent l'ame humaine, et lui donnent de merveilleuses intuitions. L'histoire l'atteste en mille endroits : mais c'est particulièrement au premier âge du monde qu'a dû se déployer plus naïve et plus pleine cette faculté de simple vue, cette intelligence d'un seul jet, dont l'homme dans sa nudité native avait un si pressant besoin. Il a dû y avoir pour lui

un coup de lumière et comme un *fiat lux* de la pensée, qui lui donnât tout d'abord une sorte de science intuitive, capable de suppléer l'expérience par l'instinct, et la raison par le sentiment. Autrement la société, sans idées, sans ces idées vitales qui étaient nécessaires à sa conservation et à son état, n'eût pu que se dépraver et périr. Née d'hier, ignorant tout, sans tradition ni sagesse acquise, que fût-elle devenue dans son dénûment, si elle eût été forcée de se composer elle-même un système de philosophie approprié à l'urgence de sa situation. La première loi de son existence était d'avoir immédiatement des principes positifs d'action ; il était de la sagesse divine de les lui donner en la constituant, de les lui donner par grace prompte et spéciale. C'est pourquoi le rôle de révélateur a dû succéder pour Dieu à celui de créateur ; il a produit, et puis il a instruit. Non qu'à cet effet il ait pris visage et corps, et ce soit incarné sous quelque forme : tout ce qui s'est dit de semblable sur cette matière est, à notre sens, figures et poésie ; il n'a point eu voix et langage, il n'a enseigné que sous voile, et n'a révélé que par symbole : c'est comme père des lumières, comme auteur de tout ce qui *est* et *paraît*, que, se manifestant par toutes les puissances de la nature et tous les phénomènes de l'univers, il s'est fait sentir aux ames et les a inspirées : ainsi s'est passée la révélation, ainsi du moins l'entendons-nous.

Maintenant il faut savoir quel est le caractère des

idées venues par révélation. Ce qui semble d'abord, c'est qu'elles sont essentiellement vraies, du moins tant qu'il ne s'y mêle aucunes interprétations ou analyses qui les altèrent et les faussent ; elles sont vraies, parce qu'elles sont la pure et simple expression des réalités qui les font naître. Mais en même temps ces idées, qu'aucune réflexion ne contient, laissées à elles-mêmes et comme abandonnées, s'étendent et s'élargissent à l'image des choses qu'elles représentent ; elles deviennent grandes et vastes comme le monde : elles seraient comme l'infini, si l'infini se montrait ; ainsi vont-elles, ne s'arrêtant ni ne limitant, courant à tout, embrassant tout, tant qu'enfin elles tombent dans le vague et prennent une extension démesurée. Ce qui fait leur beauté fait aussi leur défaut : cet heureux laisser-aller, ce naturel parfait qui leur donne tant de facilité pour se développer avec grandeur et simplicité, les expose par suite à avoir quelque chose d'infini, de gigantesque et d'obscur, qui empêche qu'on les comprennent bien. Ce ne sont pas des connaissances, quoiqu'elles aient de la vérité au fond : c'est plutôt de la poésie ; elles en ont tout le caractère.

Telles sont ces idées. Ajoutons qu'à peine il vient s'y mêler une demi-réflexion, qu'aussitôt naissent en foule ces superstitions et ces hypothèses qu'on retrouve à l'origine de toutes les sociétés, superstition pour le peuple, hypothèses pour les philosophes. Le peuple, en effet, qui sort de l'âge de la

pure inspiration et débute au raisonnement, trop jeune encore et trop pressé pour raisonner de sens rassis, se précipite aux questions, les résout à la volée, et achève par l'imagination ce qu'il a commencé par l'analyse. De là ses croyances partie vraies, partie fausses, démontrées en certains points et mystérieuses en d'autres; de là ce quelque chose de vrai que recèlent toujours ses opinions les plus étranges et ses plus bizarres préjugés. Pour les philosophes des mêmes époques, même sort à peu près les attend; leurs hypothèses ne sont guère que des superstitions mieux entendues; ils ont dans l'esprit plus de sagacité et de puissance, ils sont plus penseurs, mais ils ne peuvent pas devancer les temps, et jouir, en un siècle tout de verve et d'intuition du génie patient et sûr des âges réfléchis; ils systématisent donc, ils systématisent largement; ils embrassent tout dans leurs vastes explications, Dieu, l'homme et la nature; ils ne vont à rien moins qu'à comprendre l'univers. Mais, dans cet excès de génie, ils s'aventurent souvent à d'inconcevables suppositions; ils n'hésitent ni ne reculent devant rien, pas même devant les abymes: ce sont les géants de la philosophie; ils tenteraient d'aller au ciel et d'en escalader le secret.

Quand les idées de révélation ont été traitées de cette manière tant par le peuple que par les philosophes, il devient encore plus difficile de les approprier à la science et d'en tirer parti pour une

théorie. Et cependant c'est à peu près toujours en cet état, c'est-à-dire après qu'elles ont subi l'effet d'une demi-réflexion, que la tradition les recueille et les transmet à la postérité. Plutôt les esprits enchantés s'oublient trop et ne se possèdent pas assez pour pouvoir consigner dans un discours les merveilles de vérité dont ils ont eu le spectacle ; ils se taisent d'admiration ; tout au plus ils chantent, mais ils ne parlent pas : car, pour parler, il faut toujours quelque peu de recueillement, et un commencement de retour sur soi-même.

Voilà donc à quelles idées ont affaire ceux qui cherchent la science dans la révélation.

Mais ce n'est pas tout : la révélation n'est accessible que par la tradition. Or, la tradition, lors même qu'elle est fidèle, exprimant tel qu'il est un sujet obscur et vague, ne saurait être elle-même bien précise et bien claire ; elle manque de lumière. Vraie, naïve, inspirée, pleine de simplicité, de grandeur et d'audace, elle abonde de poésie : c'est partout comme un chant populaire ou un hymne métaphysique ; mais il n'y paraît pas de théorie, tout y est de sentiment. Que si, courant les siècles et les pays, traduite et retraduite, interprétée diversement, modifiée de mille manières, incomplète et altérée, elle arrive en cet état à des générations qui, par leur position et leurs habitudes d'esprit, soient peu propres à la comprendre, loin de les éclairer, elle les trouble, elle confond leur pensée, et répugne à leur génie. Et quand, grace aux ef-



forts de l'érudition et de la critique, elle parviendrait à s'expliquer, à se faire entendre, encore y aurait-il à dire qu'elle offrirait un sens plus poétique que scientifique.

Ainsi, sous quelque rapport qu'on la considère, la tradition ne semble pas destinée à être la source où doivent puiser leurs connaissances des esprits mûris par la réflexion : excellente et nécessaire pour les hommes simples, et sans savoir des anciens temps, elle ne peut avoir le même prix pour les savans de nos jours; ils ne sauraient lui emprunter tout au plus que quelques vagues données, dont encore ils ne tireraient parti qu'en y appliquant leurs procédés logiques; mais ils n'y trouveraient ni théorie ni principes rigoureux. Ceci serait surtout vrai des physiciens, des chimistes et des médecins; mais ce le serait aussi des philosophes, qui, certainement, assureront bien mieux leurs recherches en observant rationnellement l'objet dont ils s'occupent qu'en l'étudiant à travers l'expression souvent défectueuse d'une science qui ne fut que de l'inspiration. Telle est donc notre position, que, pour arriver à la vérité exacte en philosophie comme en toute autre chose, nous n'avons pas à prendre le long chemin de l'érudition, mais à suivre tout simplement la méthode de l'observation et du raisonnement.

Plusieurs philosophes de nos jours (1) ont tenté

(1) Nous avons à présenter ici une remarque assez importante.



de composer la science d'après la méthode que nous venons de combattre. Qu'ont-ils fait? des sys-

Les écrivains dont nous parlons n'ont pas sans doute entendu exactement comme nous l'entendons le fait qui vient d'être expliqué; et, excepté M. d'Eckstein, qui, en plusieurs endroits de son ouvrage périodique, *le Catholique*, semblerait incliner vers la même interprétation, ils ont, en général, embrassé un sens différent du nôtre; ils ont pris la révélation dans son acception toute *théologique*; ils l'ont regardée comme un événement sur la nature duquel il n'y avait à suivre que la foi commune et la lettre vulgaire: ainsi, ils ont personnifié cet enseignement des anciens jours, dont il est impossible de ne pas reconnaître la merveilleuse intervention à l'origine de la société; ils l'ont placé sous des traits, un extérieur et un *habitus*, analogues à ceux du maître humain; ils l'ont fait venir à l'homme par voie humaine, par une parole et une action humaines, au lieu de le voir dans l'ordre des choses, dans la manifestation de cet ordre, dans l'impression si singulière et vraiment divine qu'il a dû produire aux premiers jours, sur des intelligences neuves et naïves. Ils ont admis qu'il n'était venu que par une expression de la nature, celle du son et de la voix, tandis que, peut-être, il s'est communiqué par toute expression, par tout signe capables de faire naître une idée dans l'ame. Il y a moins de grandeur, nous le pensons, moins de vérité, moins de sainteté, moins d'intelligence de la religion dans l'opinion qui borne ainsi l'action sensible de la Providence pour l'instruction de ses créatures, que dans celle qui la suppose bien plus vaste et bien plus variée; qui conçoit toute la nature comme mise à l'œuvre pour manifester la vérité dont elle est pleine, loin de croire qu'elle n'y est employée qu'avec épargne et pauvreté de moyens. Il vaut mieux se représenter cette lumière primitive comme perçant à la fois à travers toutes les faces du monde que de la resserrer sur une seule. Que le symbole soit partout,

têmes qui ne sont au fond que vague et mystère. Rappelons-nous la doctrine de M. de Maistre, ex-

et non pas seulement dans une chose; il n'y a à cela que sentiment plus religieux, plus relevé, plus satisfaisant de la Divinité; outre qu'alors la révélation cesse d'être une chose de pure foi, entre et prend place dans la science, en est admise parce qu'elle en est expliquée. Voilà pourquoi, avec le respect profond, la réserve et les égards que mérite un tel sujet, mais en même temps avec la franchise qu'inspire l'amour de la vérité, nous avons proposé nos vues sur un fait qui, faute de lumière, et pour être traité mystiquement, est rejeté par la plupart, et n'a aucun crédit en philosophie. Nous avons essayé, en le reconnaissant, de l'éclaircir et de le démontrer; loin de l'avoir nié, nous avons cherché à l'établir plus solidement, en faisant voir qu'il peut être ramené aux lois naturelles de l'intelligence. On doit nous savoir gré de cette tentative, loin de nous l'imputer comme une indiscrétion : il était de meilleure foi, de plus de conscience et de religion d'en parler comme nous en avons parlé, que de s'en taire honteusement par dédain ou petite crainte.

Nous ne pensons donc pas précisément comme l'*école théologique* sur la question dont il s'agit; et il nous paraît que nous l'avons résolue d'une manière plus philosophique.

Or si, malgré cela, il semble difficile que la science puisse être tirée de ces inspirations des premiers hommes, que les traditions ont recueillies; si même, avec la liberté de ne les pas prendre à la lettre, de ne les pas puiser à une seule source, de les chercher dans tous les textes, de les demander à tous les monumens, de faire appel, pour les avoir, à l'antiquité tout entière; si, avec cette latitude de critique et ces ressources d'érudition, il est encore si peu probable que les principes d'une théorie sortent de cette poésie, qui a sa vérité, mais non pas celle dont veut la réflexion; combien *à fortiori* l'embarras n'est-il pas plus grand, si l'on veut trouver un

posée d'ailleurs et soutenue par son auteur avec une logique si brillante et si vive, un esprit si haut, une si habile érudition ; le grand défaut que nous y avons vu, n'est-ce pas de se résoudre toujours en quelque dogme mystique, emprunté sans explication à l'autorité des livres saints? n'est-ce pas de poser constamment à la place de principes évidens par eux-mêmes, des croyances traditionnelles qui, pour avoir leur vérité, n'en sont pas moins obscures, et n'en demandent pas moins, avant d'être admises, d'être ramenées à leur sens clair et naturel. En sorte que les accepter de pure foi, c'est les prendre sans y voir, c'est de ne tenir compte ni de ce qu'elles ont été, ni de ce qu'elles sont devenues ; c'est en méconnaître la nature, l'ex-

système dans des idées que l'on accueille de simple foi, sans discussion, sous une forme et avec un sens donnés ! ce sont alors de purs mystères, des dogmes inexpliqués, qui peuvent bien avoir leur effet sur la croyance, mais qui ne satisfont la raison qu'à la condition d'être vérifiés par l'expérience, et éclaircis par l'observation ; c'est-à-dire en d'autres termes, qu'ils ne sont bons à la science qu'autant que déjà la science a des principes pour les juger et les arranger à son point de vue ; en sorte que finalement, s'ils sont admis, ce n'est pas comme vérités enveloppées, figurées et traditionnelles ; c'est comme vérités dégagées, expliquées et reconnues conformes aux faits, au moyen d'une logique exacte.

Ainsi, quoique le sens dans lequel la *théologie* prend d'ordinaire la révélation ne soit pas celui que nous avons suivi, les objections que nous faisons contre cette manière de philosopher n'en ont pas moins toute leur force.

pression et la transmission, et les donner mal à propos pour fondement à la science. Le mystère est également au fond du système de M. de Bonald. M. de Bonald, en effet, est aussi dans l'opinion que la révélation doit être le principe de la philosophie. Ennemi déclaré des méthodes rationnelles, il ne voit d'autre source de vérité que les idées venues par inspiration, comme si ces idées eussent elles-mêmes été une science du premier coup, n'avaient pas dû s'altérer avec le temps, et perdre de leur pureté par la diffusion et la tradition; comme si au contraire la tradition, venue de si loin, n'offrait pas souvent une expression obscure ou infidèle de notions qui, toutes vraies qu'elles aient pu être à leur naissance, n'étaient pas alors même en état de former une exacte philosophie. Aussi l'auteur de la *Législation primitive*, en cherchant dans la révélation autre chose qu'une inspiration, autre chose qu'un sentiment, en y cherchant un système, n'en a-t-il tiré qu'un système forcé, obscur et subtil; ouvrage d'une raison vigoureuse qui se condamne à ne démontrer que par le mystère, et à n'éclairer que par les ténèbres. Nous n'oublierons pas non plus, parmi les exemples que nous pouvons citer à l'appui de ce que nous soutenons, celui d'un écrivain qui nous paraît avoir philosophé dans le même point de vue. Fort d'études historiques étendues et variées, riche des données qu'elles lui ont fournies sur les origines de la pensée humaine, doué d'ailleurs d'un esprit élevé, prompt et fécond en

aperçus, M. d'Eckstein n'a pas mieux réussi que MM. de Bonald et de Maistre à retrouver dans la tradition antique une science vraiment satisfaisante. Sans avoir une idée claire et complète de son système, dont le *Catholique* nous a plutôt donné des points de vue partiels et des applications critiques qu'une exposition générale et directe, sans par conséquent le juger absolument, nous pouvons cependant, sur ce que nous en savons, prononcer que c'est bien moins une théorie qu'une vue, qu'un sentiment. Ce sentiment est souvent large, original et profond; il y paraît quelques grandes vérités; ce serait bien comme religion, ou comme poésie; mais comme science, ce n'est pas ce qu'il faut: il faudrait plus de précision et de lumière; et, pour cela, il n'y aurait d'autre moyen que de quitter la voie de la révélation, de prendre celle de l'observation et du raisonnement. Or, ce ne serait pas là le compte de l'auteur, dont la prétention systématique est précisément toute contraire. Aussi s'en tient-il presque toujours à ces notions de premier jet qui sont le propre de la révélation, et traite-t-il avec une sorte de dédain les idées simplement rationnelles: heureux quand il ne se laisse pas trop aller, et que, dans sa verve quelquefois peu mesurée, il ne jette pas en courant des opinions et des paroles qui troublent ses lecteurs et ne leur donnent pas d'instruction. Mais si, dans les défauts que peut avoir sa philosophie, il y a de sa faute, il y a bien plus encore de la faute de

sa méthode. C'est la méthode surtout qui est vicieuse : car elle poursuit la science à travers d'innombrables difficultés, et cependant elle la cherche là où certainement elle ne la trouvera pas. L'erreur essentielle est de croire qu'on puisse faire sortir une théorie d'une inspiration, et fonder un système sur de la poésie : il y a contradiction dans ce procédé.

Le peu de succès d'hommes supérieurs, de talent et de génie divers, dans la tentative qu'ils ont faite pour philosopher au moyen de la révélation, prouve par l'expérience, comme nous l'avons prouvé par le raisonnement, qu'il n'y a pas eu, à proprement parler, de la science, mais seulement du sentiment et de l'intuition, dans cette haute antiquité à laquelle on voudrait nous rappeler. La science n'est venue et n'a dû venir que dans des temps plus reculés. Elle est comme la vertu de la pensée, dont l'intuition est l'innocence ; ce n'est pas l'âge de la vertu qui est le premier, c'est celui de l'innocence. Les hommes ont commencé par voir dans toute la simplicité de leur esprit ; ils ont fini par comprendre de toute la force de leur raison. De l'inspiration primitive à la doctrine moderne, il y a eu de longues et fréquentes vicissitudes. L'humanité, après le premier moment de révélation, et quand elle s'est mise à réfléchir, neuve et inhabile à la réflexion, n'a pas pu se tenir dans la pure et pleine vérité ; elle s'en est éloignée ; il y a eu déchéance et chute véritable ; mais aussitôt elle s'est relevée ;

elle se relève tous les jours, tous les jours elle revient davantage à cette vérité qui est son éternelle fin. Seulement elle n'y revient pas par l'inspiration, qui n'est plus de son âge, mais par l'expérience et la méditation, qui conviennent à sa maturité. Elle est plus sûre d'elle-même, plus en état de résister à l'erreur : elle a la vertu de la pensée ; elle courra moins de périls que si elle n'en avait que l'innocence. Telle nous semble être la marche naturelle des connaissances humaines.

Qu'on ne s'inquiète pas, du reste, d'une prétendue opposition entre la révélation et la science, par suite de l'isolement où elles seront l'une de l'autre. Cette opposition n'est pas à craindre. Toutes deux vraies à leur manière, elles ne peuvent pas ne pas s'accorder ; la réalité, dont elles ne sont qu'une expression diverse, doit nécessairement les mettre en rapport et les concilier. Que si par hasard la vérité manquait à l'une des deux, et que la contradiction devînt manifeste, où serait dans ce cas le mal que le vrai ne fût plus l'allié du faux, et qu'une révélation pure d'erreur accusât le mensonge d'une science trompeuse, ou qu'une science pleine de vérité relevât le défaut d'une tradition corrompue? Il n'y aurait à cela aucun péril ; il y en aurait bien plus à vouloir, par une confusion forcée, ramener l'une à l'autre et réduire à l'unité deux manières de voir qui sont et doivent rester distinctes : ce serait les altérer toutes deux ; ce serait vouloir faire de la philosophie par la poésie, ou de la poésie par la

philosophie ; ce serait tout gâter et tout perdre. Que la distinction subsiste donc, puisque ainsi l'a voulu l'auteur de toute chose : c'est aussi une religion que d'entrer dans ses vues et d'être selon l'ordre de sa providence. Mais, nous le répétons, la vraie révélation et la vraie science ne peuvent être en opposition entre elles : car l'une est la pure intuition, l'autre la pure connaissance d'un objet qui leur est commun. C'est là un lien d'union qui doit les mettre en harmonie.

On pourrait croire aussi, en se méprenant sur notre pensée, que nous voulons insinuer par tout ce qui précède que la révélation doit être mise de côté, comme chose vieillie et hors d'usage. Rien n'est moins dans notre esprit. Oui, sous le rapport de la science et de la philosophie, nous sommes d'avis qu'il ne faut pas l'appeler à l'œuvre ; elle ne serait pas de bon secours. Mais elle a une autre vertu dont nous apprécions sincèrement la grace bienfaisante et les excellens effets. Si elle n'est pas un principe de doctrine, elle est un assemblage admirable des meilleures inspirations du passé. Elle réunit en elle tout ce que l'ame humaine, dans son innocence et son antique pureté, a senti de plus beau, de plus honnête et de plus divin. On y voit à leur source la poésie, la morale, la religion ; elles s'y déploient avec une simplicité et une grace, avec une véhémence et une élévation qu'on ne retrouve plus aux âges nouveaux ; c'est un chant continuel d'amour, de conscience et de piété. Heureux

qui, d'un esprit droit et d'un cœur simple, recherche et goûte ces magnifiques paroles. Il en recrée sa pensée avec un charme inconcevable; il y retrempe son ame, y purifie son sentiment; on dirait que, dans ce commerce intime avec la haute et sainte antiquité, il puise une vie nouvelle, qui, en se mêlant à celle que lui font son temps, son pays et sa condition, y répand un peu de cette activité spontanée du vieil âge dont il ne serait pas mal que notre civilisation moderne prît quelque chose. Ainsi, pour tout ce qui est de cœur et de sentiment, la révélation nous paraît excellente; rien de mieux que d'y revenir, de s'en nourir intimement; c'est l'aliment qui convient le mieux à l'ame, quand elle a besoin de renaître un peu à ces émotions vives et simples, à ces élans de cœur, à ces pensées d'entraînement, que font mourir en elle d'arides spéculations ou de vulgaires travaux. Voilà sous quel point de vue il faut estimer les études des savans qui consacrent leurs veilles soit à nous rendre dans leur vérité primitive celles des traditions antiques que nous possédons déjà, soit à rechercher celles que nous n'avons pas encore, et dont ils espèrent retrouver les traces. Ils font là œuvre utile et méritoire; ils travaillent réellement au bien de notre esprit. Mais il ne faut pas cependant se former une fausse idée de leurs services, et croire qu'en nous rendant le sens de ces traditions, ils nous livrent à la fois le secret de la religion et de la science. Celui de la science n'est

pas là : il est dans l'étude rationnelle de l'objet même de la science.

En résumé, s'il est d'abord assez difficile d'arriver à la pure et vraie révélation, et si, quand on y est arrivé, il y a peu de chose à y gagner sous le rapport de la philosophie, il est clair que la méthode à suivre dans ce genre de connaissances n'est pas l'érudition appliquée à la révélation, mais l'observation soutenue du raisonnement.

Outre la méthode d'observation que M. Jouffroy a si bien exposée dans sa *préface*, outre celle dont nous venons nous-même de présenter l'analyse, il en est une encore dont nous avons à parler : c'est la méthode de l'hypothèse.

Deux choses la distinguent : l'invention des principes, et leur extension.

Quand les principes ne sont pas une affaire d'évidence, comme dans les sciences mathématiques, quand il est nécessaire de les chercher et de les découvrir par l'expérience, il est une manière bien sûre d'y procéder : c'est de constater les faits, de les comparer avec soin, de les généraliser avec prudence. Certes, alors les principes ne peuvent manquer d'exactitude et de vérité ; mais ce moyen est le plus long. Il en est un autre plus rapide et plus simple : il consiste à généraliser de prime abord, à débuter par les principes, à préjuger la science. Quand on s'en sert, on ne compose pas un système ; on le pose, ou plutôt on le suppose ; on ne cherche pas s'il est vrai, on s'en tient à la vraisemblance ;

on s'en fie aux présomptions; on devine, au lieu de voir. Cette méthode est l'hypothèse : hypothèse en effet, car ce qu'elle explique, elle ne le sait pas ; ce qu'elle enseigne, elle ne l'a pas appris; elle ne part pas de ce qui est, elle imagine ce qui doit être. Et toutefois nous ne nions pas qu'elle n'ait ses avantages et ses titres de gloire. En plus d'une occasion elle a pu bien rencontrer et conduire à la vérité des esprits heureux et justes : alors elle a abrégé la route et épargné les lenteurs. Il faut même reconnaître que, dans des matières nouvelles, et pauvres de faits, quand d'ailleurs on ne l'emploie qu'avec réserve et discrétion, elle peut souvent ouvrir des vues que l'observation n'aurait trouvées que plus tard et à plus grand' peine. Dans ce cas, il ne faudrait pas se l'interdire; mais excepté de tels cas, et surtout quand les faits commencent à se multiplier et permettent l'induction, rien n'est plus funeste aux théories, et particulièrement à la philosophie, que de systématiser de première vue et de généraliser par supposition.

La méthode dont nous parlons offre encore un autre inconvénient : non-seulement, au lieu d'établir les principes, elle les suppose, mais elle les étend outre mesure. Sa prétention est de les rendre universels. L'induction aussi cherche à universaliser, mais c'est après s'être assurée que les choses se prêtent bien à ce haut degré d'abstraction. Avant, elle a soin de réduire son idée, de la mesurer sur les faits, de ne la généraliser que peu à peu. At-

tentive et retenue, elle ne cesse de veiller sur elle-même, de peur de se laisser aller à un jugement trop étendu. De cette manière, elle n'universalise qu'à coup sûr, et n'éprouve pas de désappointement, quand par suite ses théories sont mises à l'épreuve de l'application. Il n'en est pas de même de l'hypothèse : plus ambitieuse et plus hardie, elle donne toute latitude à ses systêmes : ce ne sont jamais qu'explications universelles et doctrines absolues, questions que rien ne borne, solutions que rien n'arrête, science pleine et entière. Elle ne vise à rien moins qu'à la toute-science ; et réellement, s'il lui arrivait bonheur, si, par un hasard divin, elle pénétrait si bien l'essence et le fond des choses qu'elle en saisît *à priori* le secret et l'ensemble, certainement elle rendrait alors un éminent service. Elle produirait en un moment toute une vaste philosophie; mais ce bonheur, elle ne l'a jamais, elle ne l'a pas eu du moins jusqu'à présent. Bien des fois elle s'est ainsi jetée d'élan sur la vérité universelle, et toujours elle l'a manquée. Elle a tenté bien des fois l'omniscience; mais elle l'a tentée en vain : c'est une œuvre qui reste à faire, et qui, si un jour elle doit être faite, ne le sera vraisemblablement que par les travaux de l'induction.

Quand, une fois séduit par un principe hypothétique, on se préoccupe vivement du systême qui en découle, on est mal disposé à bien voir la vérité. Persuadé qu'on la possède, et qu'on n'a plus pour la développer qu'à raisonner et à conclure, on n'ob-

serve pas, ou l'on observe mal; on ne se soucie pas d'expérience, on ne se soucie que de logique. Cependant les faits sont là, qui restent malgré tout. S'ils ne rentrent pas naturellement dans le prétendu principe, le raisonnement a beau faire, il ne peut les y ramener; il le sent et s'en irrite, les mutile ou les rejète, les maltraite de toute façon: c'est un véritable despotisme; mais le despotisme ne va pas loin, quel qu'il soit, et celui-là moins qu'un autre. Aux prises avec la vérité, il ne peut ni la détruire, ni la défaire; il la nie ou la conteste, mais malgré tout elle demeure et finit par prévaloir.

Nous venons de juger l'hypothèse sous un point de vue tout abstrait; jugeons-là aussi historiquement: ce sera le moyen d'expliquer comment, malgré ses défauts, elle a long-temps régné et dû régner sur la pensée humaine. Lorsqu'au sortir des religions de l'Orient, la philosophie commença à prendre en Grèce le caractère d'une science, trop nouvelle et trop jeune, elle n'avait point par-devers elle assez de faits observés, pour en tirer, par l'induction les idées qu'elle cherchait; elle recueillait des âges qui l'avaient précédée plus de poésie que de données, plus de mystères que de principes. Les matériaux lui manquaient: elle était donc hors d'état de procéder à la théorie par l'expérience. Et cependant il lui fallait la théorie: autrement elle ne se fût pas distinguée des religions: elle eût été religieuse, et non savante, c'est-à-dire qu'elle n'eût

point été philosophie. Comme philosophie, elle avait sa mission; elle devait mener les esprits du sentiment à la réflexion, de la foi à la science. Elle devait reprendre les questions résolues par les religions, les poser de nouveau et les résoudre à son tour, sinon dans un autre sens, au moins dans un sens plus précis. Son œuvre était la science. Or, la science, elle ne pouvait l'essayer par l'induction, qui, de long-temps encore, n'était guère praticable; elle le pouvait par l'hypothèse, qui lui était possible et facile dès le début. Elle l'essaya de cette manière, et elle fit sagement; si elle n'eût pas commencé de cette façon, elle eût attendu des siècles avant de commencer, parce que des siècles étaient nécessaires pour qu'elle se pourvût de faits et s'enrichît d'observations. Elle se fût traînée tout ce temps dans un empirisme étroit; elle ne se fût pas exercée, comme elle l'a fait, aux systêmes de toutes sortes qui, sans être la vérité, en étaient la préparation et comme la condition préalable. En se livrant à l'hypothèse, elle s'est fortifiée, élevée, affermie, et, chemin faisant, elle a encore rencontré assez de réalités pour n'avoir pas regret à la marche qu'elle a suivie. Sait-on bien en effet ce que nous a valu le génie de l'antiquité avec ses suppositions hardies, étendues et profondes? Croit-on que tant de théories imaginées par des esprits si puissans et si divers aient été inutiles à nos doctrines modernes? Eussent-elles été tout erreur, encore auraient-elles servi d'avertissement et d'exemple. Mais rien n'est

tout erreur dans la pensée humaine, et, à moins de folie, il s'y trouve toujours beaucoup plus de vrai que de faux et de bien que de mal. Le vrai abonde dans tous ces systèmes que l'histoire nous retrace, et il ne faut qu'y regarder pour l'y recueillir à pleines mains.

Les anciens n'étaient pas placés pour observer, ils ne pouvaient que supposer avec plus ou moins de raison. Ou il leur fallait renoncer à la science et s'en tenir à la religion, et alors ils n'avançaient pas, ils en restaient à la poésie et au mystère; ou il fallait, pour s'élever à la science, qu'ils eussent recours à l'hypothèse. Ils sentirent leur position, comme les hommes la sentent toujours, et ils agirent en conséquence. Ils se hasardèrent aux notions *à priori*, et supposèrent de génie de vastes et beaux systèmes. Ils firent des prodiges en ce genre; et comme ce fut au milieu de périls et d'écueils de toute espèce, plus d'une fois ils échouèrent, mais ce fut à leur gloire, car ils tentèrent de grandes choses.

Si les modernes se trouvaient placés dans les mêmes circonstances, c'est-à-dire s'ils ne faisaient que de passer de l'âge religieux à l'âge philosophique, il n'y a pas de doute qu'à leur exemple ils ne dussent aller à la théorie par l'hypothèse : ce serait la seule manière d'occuper utilement ces premiers momens de réflexion, qui ne sauraient être employés à observer. Mais généralement ils n'en sont plus là : grace aux efforts de leurs devanciers et à

leurs propres travaux, sur tous les points à peu près ils sont en pleine philosophie. Le pays de la vérité n'est plus pour eux un nouveau monde : c'est une terre connue où ils ne vont plus à l'aventure. Riches de documens précieux, instruits de mille faits, éclairés par les erreurs même dans lesquelles on est tombé avant eux, ils peuvent poursuivre en sûreté leurs recherches scientifiques. L'observation leur est loisible ; elle doit donc être leur méthode.

En se remettant à l'hypothèse, ils recommenceraient la philosophie, au lieu de la continuer et de la perfectionner ; ils la feraient reculer, et la ruineraient peut-être. Remise en question, ramenée à l'arbitraire dans un âge où elle doit devenir de plus en plus positive, elle perdrait tout crédit et resterait sans pouvoir. Toute systématique qu'elle pouvait être au temps où elle n'avait pas le moyen d'être autre chose, elle n'était pas déplacée à ces époques de peu de critique ; elle était en harmonie avec l'état des intelligences ; elle en exprimait les sentimens, en satisfaisait les besoins ; elle régnait sur les pensées, du droit de toute philosophie qui les prend où elles sont, et les conduit où elles veulent aller. Aussi les systèmes des anciens passaient-ils tout naturellement des écoles des philosophes sur la place publique, dans les mœurs et dans les lois. Mais à présent ils n'auraient plus même cours, parce qu'ils n'offriraient pas la même vérité relative ; à plus forte raison, les systèmes modernes

qu'on ferait à leur image. Composés aujourd'hui, dans le point de vue du passé, ils n'auraient pas l'à-propos de ceux qui furent en leur temps l'expression des idées communes; ils ne répondraient à rien, ne se rattacheraient à rien, ne seraient que de vaines formes, imitées de l'antique, mais vides de son esprit. Faite de cette façon, la philosophie serait sans autorité; pour qu'elle gouverne désormais, il faut qu'à tout prix elle soit science, science comme toutes celles auxquelles on croit et qui font règle.

Et, du reste, il importe extrêmement, à considérer les choses dans l'intérêt social, qu'elle prenne de plus en plus le caractère que nous lui demandons. S'il est vrai, comme nous le pensons, qu'elle serve de principes à toutes les sciences morales, et en particulier à la politique et à la législation, elle peut former une opposition forte et sérieuse au mauvais ordre où conduiraient de purs systèmes ou des théories factices. Mais pour cela il faut qu'elle prenne bien garde de ressembler à ces systêmes et d'imiter ces théories : pour peu qu'elle s'en rapproche, elle ne prévaudra pas. Tant qu'au lieu de principes elle présentera des suppositions, elle ne peut légitimement prétendre à régner sur les consciences. Elle ne remuera pas les ames, elle ne passera pas dans les actions. Pour qu'elle soit efficace, il faut qu'elle soit vraie, et vraie la preuve en main. Une fois qu'elle convaincra, elle obtiendra crédit; le peuple la croira, et quand il aura foi, il aura volonté, il aura action. Elle ne doit

pas s'irriter de ce que d'autres doctrines que les siennes, et des doctrines moins bonnes, dominent et dirigent le public. C'est sa faute s'il en est ainsi; et, au lieu de s'en indigner, elle doit bien plutôt se hâter d'avoir raison, et s'efforcer de le montrer. Alors la foule lui viendra, le pouvoir lui viendra; elle vaincra par la vérité: cette victoire n'échappe jamais, car il n'y a pas d'ame humaine qui ne se rende et ne cède à ce qui est et paraît vrai. Quand on se décide à sacrifier une vérité à quelque motif d'intérêt ou de passion, c'est qu'on ne sent pas bien cette vérité, c'est qu'on sent davantage celle qu'on trouve à son motif. En tout état de choses, ce que l'on veut, ce que l'on fait, c'est ce qu'on a réellement dans la conscience. Voilà pourquoi la philosophie ne saurait trop s'attacher à mettre hors de contestation les principes qu'elle veut répandre. Elle n'a que ce moyen d'y réussir, mais il est infaillible. Voyez plutôt ce qui en est des sciences physiques et naturelles. Se fait-il rien qui les regarde, sans que ce soit en vertu de quelque idée qui leur est propre? Y a-t-il une opération de leur ressort qui ne se règle pas par leurs théories? Arrive-t-il jamais qu'après avoir adhéré sciemment aux principes qu'elles établissent, on se détermine à agir par des principes opposés? Non, sans doute; une telle contradiction ne se voit pas. C'est que ces sciences, du moins en ce qu'elles ont d'achevé, exemptes d'hypothèse, et toutes puissantes d'évidence, ne laissent pas place au doute dans les es-

prits qui les comprennent; souveraines dans leur empire, elles y règnent sans partage, elles y règnent du grand droit de la vérité et de la raison. Malheureusement la philosophie est loin d'en être là; peut-être même, en quelques points plus délicats et plus obscurs, est-elle condamnée à n'avoir jamais que des probabilités et des soupçons : mais cependant elle a aussi sa partie positive et ses certitudes. Là elle peut être science, avoir l'autorité d'une science, en avoir la force réelle et efficace. Alors plus de difficultés. Cette manière, aujourd'hui trop fréquente, de ne croire qu'à demi en matière morale, et de n'être en conséquence qu'à demi disposé à faire ce qu'on croit; cette molle adhésion aux principes, faute d'évidence dans les principes; la facilité qu'elle donne aux ames de faiblir et de faillir sans trop se le reprocher; les inconséquences, les fautes et les vices qui en sont la suite, tout disparaîtra peu à peu, à mesure que viendra la vraie sagesse, celle qui n'est que la science. Rien ne prête force à l'homme comme les idées dont il est bien possédé. Dès qu'il croit bien, il est prêt à tout; l'action ne fait plus question pour lui, il la veut sans hésiter et l'exécute avec vigueur. Ainsi le crédit de la philosophie sera grand du jour où elle se présentera avec des idées évidentes et positives; il n'y aura pas de puissance qui vaille la sienne, parce que la sienne, toute de vérité, disposera des croyances, des volontés par les croyances, et des actions par les volontés.

En examinant quelle philosophie on peut tirer soit de la tradition, soit de l'hypothèse, nous avons eu pour objet de montrer que la méthode à employer dans les recherches de cette nature est l'expérience et l'observation. Nous n'aurions pas atteint ce but, si nous négligions une objection que quelques personnes élèvent contre cette méthode.

Voici en résumé cette objection : « Les faits de l'ame sont observables : on ne saurait le nier sans absurdité ; mais, s'ils se prêtent à l'*observation*, ils ne se prêtent pas à l'*expérimentation*, et, en conséquence, ils ne laissent voir, dans le sujet qu'ils révèlent, qu'une partie de ce que la nature s'est complue à y renfermer. Or, il n'en est pas ainsi dans le monde physique. Là, on ne se borne pas à laisser paraître les faits et à les regarder ; on s'en empare, on les combine, on les soumet à toutes les expériences qui peuvent les montrer sous un nouveau jour ; à force de les tourner et de les retourner, de les confronter et de les mettre à l'épreuve, on leur arrache des secrets que sans cela ils n'auraient pas trahis ; et c'est ainsi seulement qu'on arrive à la vérité, qu'on ne la prend pas seulement quand elle se présente et se livre, mais qu'on la poursuit, qu'on la force, qu'on la pénètre dans ses détours, et qu'on la surprend dans ses profondeurs. L'ame, au contraire, est un spectacle auquel jamais nous ne changeons rien, nous n'y jetons aucun incident, nous n'y mêlons aucun mouvement ; il se déploie, et nous le contemplons ; mais nous ne sommes jamais

sur la scène, pour en modifier le mécanisme, et voir ce qui résulterait de cette modification. En dépit de tout, il reste ce qu'il est, et suit son cours malgré que nous en ayons. En d'autres termes, nous n'avons pas un laboratoire, des instrumens et des expériences au moyen desquels nous puissions traiter l'ame comme les physiciens ou les chimistes traitent le sujet de leurs recherches. Aussi, les sciences naturelles sont-elles plus riches, plus avancées, plus profondes que les connaissances morales. Cela tient, encore une fois, à ce que, pour celles-ci, il n'y a que l'observation, et que, pour celles-là, il y a l'observation, plus l'expérience et ses secrets. »

Il faut convenir que, si tout était vrai dans l'objection qui vient d'être exposée, un désavantage réel serait du côté de la philosophie. Ce ne serait pas précisément une raison pour dire, que, réduite à la simple contemplation, elle ne mène à aucun résultat important; car, même en se bornant à regarder, pourvu qu'on regarde bien, il se passe encore dans la conscience, par le seul fait de la nature, assez de phénomènes et d'événemens, il s'y produit assez de rapports, il s'y manifeste assez de lois, pour que celui qui suivra bien tout ce jeu de l'activité humaine y trouve encore assez de principes et en retire assez de science. On n'assiste pas ainsi au développement continuel de la plus belle force de la création sans s'élever à des idées suivies, étendues,

théoriques, et d'une utile application. Les philosophes même seraient bien heureux s'ils pouvaient toujours, dans leurs recherches, s'assurer ce prix de leurs efforts. Mais il n'est pas vrai que la science de l'ame n'ait pas l'expérience à sa disposition. En effet, si l'on n'a ni creuset, ni alambic, ni instrument d'aucune sorte pour décomposer ou transformer une substance immatérielle, et qui ne se change pas comme un corps, s'il n'y a pas moyen de la traiter à la manière des choses physiques, de la chauffer, de la frotter, de la comprimer, de la faire vapeur ou étincelle, ce n'est pas à dire pour cela qu'elle ne donne réellement prise à aucune espèce d'action. Elle est force, et force vivante; elle est sensible, intelligente, et, par conséquent, accessible à toutes les impressions et à toutes les idées qui peuvent varier son existence; elle est puissante sur elle-même; elle l'est sur ses sens, sur la nature, et capable, par conséquent, de tenter toutes les positions qu'elle croit propres à faire ressortir quelques faits de son activité. Bien des circonstances diverses, soit qu'elle les cherche, soit qu'elle les rencontre, ont sur elle un effet moral qui la pousse à se développer. Le fonds même de son essence ne change ni ne s'altère; mais son mouvement, sa vie, le jeu de ses facultés, tous les exercices possibles de sa féconde virtualité, voilà, certes, qui est susceptible de variations et d'expériences. On expérimente sur soi-même, on expérimente sur les autres : sur soi, lorsque, bien plein

de conscience et d'attention, on se livre sans faiblesse à l'impression des objets ; lorsqu'on se met en présence du monde ou de l'humanité, pour voir ce qu'ils font à l'ame et de quelle manière ils la remuent. On expérimente sur les autres lorsque, les soumettant aux mêmes épreuves, les interrogeant par les mêmes moyens, on leur fait dire leurs secrets et révéler leur conscience. Les livres, le théâtre, les tribunaux, les affaires, les voyages, toutes les chances de la destinée, toutes les vicissitudes de l'existence, quelles occasions d'expériences, quel apprentissage, quelles leçons ! Toute la vie en est remplie ; il n'y a même pas de créature qui se prête plus que l'homme aux tentatives de l'empirisme ; il n'y en a pas, car il n'en est aucune qui soit plus faite pour être éprouvée : l'épreuve, en effet, est sa loi ; il n'est sur terre que pour y passer par toutes les situations difficiles qui peuvent exciter sa vertu, et mettre en jeu ses facultés. Le temps, ce grand faiseur d'expériences, ne le laisse pas un moment sans le tenter, sans l'assiéger de besoins, d'affections, d'émotions et d'idées, qui, bon gré mal gré, le font agir de toute manière et l'exercent en tous sens. L'éducation elle-même, qui n'est qu'une imitation en petit, et faite de main d'homme, du gouvernement de la Providence, qu'est-elle autre chose qu'une *expérimentation* dirigée sur de jeunes ames, dans le but de leur apprendre à se connaître, à se conduire, à se rendre meilleures et plus heureuses ? Descartes, qui se

connaissait en nature humaine, dit quelque part, dans sa *Méthode* : « Sitôt que l'âge me permit de « sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quit- « tai entièrement l'étude des lettres ; et, me résol- « vant de ne chercher plus d'autre science que « celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou « bien dans le grand livre du monde, j'employai le « reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours « et des armées, à fréquenter des gens de diverses « humeurs et conditions, à recueillir diverses ex- « périences, à *m'éprouver moi-même* dans les ren- « contres que la fortune me proposait, et partout « à faire telle réflexion sur les choses qui se pré- « sentaient, que j'en pusse tirer quelque profit. » Ces paroles montrent assez comment le père de la philosophie moderne entendait la science qui se propose l'étude de l'ame. Certes, si, dans son génie net et ferme, il n'eût pas bien vu la nécessité et la possibilité de l'expérience en matière de psychologie, il ne se fût pas mis à vivre *pour s'éprouver lui-même,* il n'eût pas couru le monde pour y fréquenter *des gens de diverses humeurs et conditions,* il n'eût pas perdu son temps en *rencontres* inutiles et en recherches sans objet ; mais il sentait tout ce qu'il y a à gagner dans cette façon d'aller aux hommes, de les voir faire et de les manier ; il sentait toutes les vérités qu'il portait lui-même dans sa conscience, et que les circonstances devaient y développer et y produire.

Ainsi, la méthode de l'expérimentation est ap-

plicable à la psychologie, tout comme la simple observation. Seulement elle demande peut-être encore plus d'habileté ; elle exige une patience, une faculté de garder les idées à vérifier, une invention d'expériences, une prudence, et quelquefois une hardiesse de tentatives, une présence d'esprit, une force et une finesse, qui en rendent l'art très-difficile. Qu'on songe que souvent ce n'est pas sans péril ni sans douleur qu'on se met à l'épreuve et que l'on essaie de son activité ; que ce n'est pas sans inconvéniens, sans mécompte, et quelquefois sans dégoût, que l'on se mêle au monde pour y pénétrer les cœurs et les presser sur leurs secrets. Toutes les révélations qu'on leur arrache ne sont pas pures et idéales, et bien des faits ne se manifestent qu'au milieu de vices et de faiblesses dont la vue n'a rien d'attrayant. Il en est un peu des expériences morales comme des expériences physiques et physiologiques : il faut en voir plutôt les résultats que les moyens ; les uns éclairent l'esprit, lui agréent et le rendent heureux, tandis que les autres maintes fois le rebutent, l'embarrassent, lui coûtent des peines infinies. Mais enfin, si, au bout du compte, la vérité apparaît, c'est un assez beau prix de l'entreprise, pour qu'on se console de l'avoir tentée, et qu'on ne craigne pas de la renouveler.

Si, du reste, la philosophie parvient un jour à se servir de l'expérimentation et de l'observation, aussi bien que le font pour leur part les sciences physiques et naturelles, nul doute qu'elle n'arrive

aussi à des théories exactes. Elle ne deviendra pas mathématique, parce que ce n'est pas dans sa nature, parce que l'objet dont elle s'occupe n'est pas une quantité, une grandeur, un sujet à arithmétique ou à géométrie; mais elle sera claire, positive, rationnelle. Elle aura son exactitude; elle aura ses applications comme la médecine et la chimie; deux grandes espèces d'applications : celles qui se rapportent au passé l'expliquent et le font comprendre; celles qui regardent l'avenir l'éclairent et le dirigent. Elle sera la lumière de l'histoire et de la direction sociale; c'est-à-dire que, par ses principes, elle enseignera ce qu'il y a eu d'industrie, d'art, de morale et de religion dans les faits que la tradition rapporte de telle ou telle société, à telle ou telle époque, et qu'en même temps elle montrera ce que telle ou telle société actuellement vivante, et en mouvement, doit faire pour bien remplir sa destinée sous le rapport de l'utile, du beau, du bien et du divin. A quoi emploie-t-on les sciences physiques, par exemple l'astronomie? à se rendre compte de certains faits que les historiens, et les poètes, qui sont les premiers historiens, racontent, mais n'expliquent pas; et c'est ainsi que l'on a pu voir clair dans les annales de la nature. Elles ont en même temps un autre usage, celui de diriger tous les arts qui dépendent des lois qu'elles enseignent. La philosophie est susceptible d'une utilité tout-à-fait analogue : bien faite, elle doit nous apprendre à nous souvenir et à prévoir, à

savoir d'où nous venons, où nous allons, et comment nous devons aller.

Telles sont les réflexions par lesquelles doivent s'éclairer les derniers doutes que l'on pourrait élever sur l'excellence de la méthode d'observation.

DEUXIEME PARTIE.

DES QUESTIONS GÉNÉRALES A TRAITER EN PHILOSOPHIE.

Entendue comme elle doit l'être, la méthode d'observation, en s'appliquant aux faits de l'ame, doit certainement conduire à la science de ces faits. Que sera cette science, nous ne prétendons pas le dire ; avant il faudrait qu'elle fût, et elle est encore à faire ou du moins à finir : mais, à défaut d'exposition, donnons du moins une indication.

Et d'abord il s'agit de l'objet même à étudier, du sujet dont on se propose de reconnaître la nature et d'expliquer les facultés. Ce sujet est le *moi*. Sur ce, point de débats, point de divisons d'opinions. Il n'y a pas deux manières de voir : car qui jamais a nié sa propre existence, cette existence qu'il se sent, cet être qu'il appelle *moi*, qu'il retrouve sans cesse en lui, et qu'il distingue de toute autre chose ?

L'ame, on peut la nier en tant que substance spirituelle ; il y a des hypothèses dans ce sens-là : mais le *moi*, mais cette substance individuelle qui a conscience d'elle-même, nul système n'a tenté d'en contester la réalité ; il y aurait trop d'absurdité. Ainsi, le moyen pour la science d'avoir d'a-

bord une vérité qui soit admise par tout le monde c'est prendre, non pas l'ame, mais le *moi*, pour sujet de son examen, sauf plus tard à élever et à discuter la question de l'être spirituel. La voilà donc sûre d'un principe, c'est qu'il est quelque chose en l'homme qui a conscience et *égoïté*, et qui est le centre de tous les faits qui modifient son existence.

Mais qu'est ce quelque chose? quelle en est la nature, sous quels rapports l'observer, qu'y chercher et qu'y voir? Ce qu'on y voit, avant tout, quand on procède avec ordre, c'est l'activité, c'est une activité pure et entière, qui, quelque sujète à des impressions, n'est pas pour cela passive, si par là on entend inerte, mais seulement *réceptive*, excitable accessible et sensible à l'action des causes extérieures. Cette activité est de plus constante continue, et comme immortelle; *latente* ou manifeste, languissante ou énergique, nécessitée ou libre, de toute manière elle persiste, ne cesse pas pour recommencer, cesser et recommencer encore; si elle se repose, c'est sans s'arrêter; elle va moins vite, mais elle va toujours, c'est une moindre action, et rien de plus. Or, ce qui est actif, uniquement actif, est *force* autant que possible: tel est le *moi*; il est donc *force*.

Mais est-il une seule force ou plusieurs forces réunies? est-il un dans son activité, ou composé et multiple? Voilà un nouveau point à éclaircir. D'abord ce qui paraît clair, c'est que, si le *moi* était multiple, il ne serait au fond que plusieurs

moi. Il y en aurait deux, trois, quatre, plus ou moins, le nombre n'y ferait rien ; il y en aurait un pour sentir, un autre pour penser, un autre encore pour vouloir, autant de *moi* que de facultés que la conscience attesterait : or, rien de semblable ne se passe en nous ; c'est au contraire le même *moi* qui est ou fait tout ce qui s'y voit ; toutes les émotions sont les siennes, toutes les idées sont les siennes, toutes les volontés les siennes ; il n'y a que lui dans tous ces actes : il se diversifie de mille façons, sans jamais perdre son unité ; cette unité suffit à tout, parce qu'elle est vivante, énergique féconde, et qu'elle peut par sa nature, et selon les circonstances, se prêter aux développemens les plus variés et les plus singuliers.

Elle n'est pas comme celle de parties qui tiennent ensemble par un rapport soit de temps soit de lieu. Dans ces deux cas, il y a du nombre ; on compte les choses qui se succèdent, on compte celles qui se combinent, on en conçoit du moins l'énumération. Quant au *moi*, il ne fait ni série dans la durée, ni composé dans l'espace ; il dure et il agit, il ne se donne pas à compter. Il est simple, et cette simplicité, qui ne tombe pas sous les sens, qui n'est ni étendue, ni figurée, ni sonore, ni rien de semblable, achève par là de distinguer l'unité réelle de l'unité apparente, l'unité morale de l'unité physique, le *moi* de la matière.

Un autre fait, qui se présente à la suite de celui-ci, c'est l'identité personnelle. Cette force, qui se

sent dans le présent, se souvient de s'être sentie dans le passé; elle a mémoire d'elle-même comme elle en a conscience ; ce qu'elle sait être en ce moment, elle se rappelle l'avoir été. Il faut donc que, de l'une à l'autre époque, elle n'ait eu réellement qu'une seule et même existence, il faut qu'elle ait durée identique en son unité; autrement elle ne se reconnaîtrait pas aujourd'hui pour être encore ce qu'elle fut hier, et, parmi ce qu'elle se retrace, elle ne verrait rien de personnel, rien qui lui appartînt réellement. Or, c'est ce qui n'est pas; bien au contraire, ses réminiscences sont toujours tellement pleines d'elle-même, qu'elle aurait peine à en trouver une où elle ne fût pas par quelque rapports, tant il y a d'elle dans toutes les choses dont elle se représente l'existence. Elle est la même continuellement. Et la variété de ses actions n'est pas une objection contre cette parfaite identité; il ne s'agit, pour le concevoir, que de remarquer que cette force identique et permanente n'est pas rigide, uniforme, toute d'une pièce, pour ainsi dire, de manière à n'avoir qu'une faculté et qu'un développement; elle est vivante, mouvante, flexible, susceptible d'une infinité de modes divers; et comme les occasions ne lui manquent pas, il n'est pas dans la durée deux instans où elle se montre semblable de tout point à elle-même : elle nuance à merveille son inépuisable activité; mais, sous toutes les formes qu'elle revêt, pendant le jeu auquel elle se livre, elle ne cesse pas d'être elle-même, sa sub-

stance demeure, et la variété de ses mouvemens atteste sa facilité à se modifier selon le besoin, et non un changement radical et une mutation d'existence.

Actif, un, simple, identique, on voit déjà assez clairement que le *moi* n'est pas la matière, et que, sur tous ces rapports, il s'en distingue par des différences assez sensibles. Il n'y aurait point de difficulté à traiter dès à présent la question de l'immatérialité ; les argumens ne manqueraient pas, mais il vaut mieux attendre ; la science, en avançant, ne peut que répandre de nouvelles lumières sur un sujet qui en exige tant. Ainsi donc, ce qu'il y aura à faire après ce qui vient d'être indiqué, ce sera de se demander quels autres faits la conscience observe et saisit dans notre *moi*.

Alors se présenteront successivement les trois grands faits dont il est le principe : on aura à reconnaître la sensibilité, l'intelligence et la liberté ; il faudra chercher, pour chacune d'elles, dans quelles circonstances elle se développe, en quoi consiste ce développement, et quelle en est la loi générale ; il faudra voir comment, dans leurs rapports, car elles en ont de continuels, elles se modifient l'une l'autre, et combinent entre elles leurs phénomènes ; enfin il faudra ne pas se borner sur tout ceci à de simples aperçus, à des demi-généralités, mais s'élever à des principes, à des idées scientifiques.

En ce qui regarde la sensibilité, quelles sont les

causes qui l'excitent, et comment l'excitent-elles? quels sont les mouvemens auxquels elle se livre en présence de toutes ces causes? quel est l'ordre de ces mouvemens, quelle est leur succession et leur loi? voilà des questions qui, résolues avec méthode, doivent mener à une théorie où seront expliqués tous les sentimens du cœur humain, la joie, l'amour, le désir, la douleur, la haine et l'aversion, la réjouissance et le regret, l'espérance et la crainte, les affections de toute espèce, les émotions de tous degrés, dont la conscience offre à chaque instant le riche et vivant spectacle (1).

De même pour l'intelligence : qu'est-ce qui l'éclaire et la fait voir? comment voit-elle et comment croit-elle? questions de la vérité et de l'évidence, de l'idée et de la certitude; idéologie générale, qui, embrassant dans son ensemble tous les phénomènes de la pensée, doit rendre raison, si elle est exacte, de la manière dont l'esprit, spontanément ou avec réflexion, *acquiert*, *se rappelle* et *combine* toutes les notions qu'il peut avoir : voilà ce qui doit constituer une théorie de l'intelligence, qui comprendra à la fois la connaissance proprement dite, la mémoire et l'imagination (2).

(1) La question de la *sensibilité* a été posée plus explicitement et avec une solution plus indiquée au chapitre de M. de Tracy.

(2) On pourra, de même, sur l'*intelligence*, trouver des détails en plusieurs endroits, et particulièrement au chapitre de M. de Tracy et de M. Cousin. Nous en dirons autant de la *liberté*, et, en général, presque tous les points de psychologie que

A côté de la sensibilité et de l'intelligence se présente la liberté, avec tout ce qui en est la suite. Ici

nous indiquons ici ont été plus ou moins traités ou éclaircis dans le courant de l'ouvrage; cependant, nulle part la théorie n'a été expresse et développée: elle n'a paru que par reflet, pour diriger la critique, et non pour se donner en enseignement. C'est qu'il fallait l'accommoder au genre de livre que nous voulions faire: c'était un livre d'histoire, et non de dogme; le dogme ne devant y être qu'en sous ordre et au service de l'histoire, il devait être employé à la soutenir, à la guider; mais il ne devait pas prendre sa place, l'effacer et se mettre en première ligne: c'est pourquoi souvent nous l'avons retenu, resserré, réduit à son rôle de critique. Il nous suffisait de lui emprunter des principes, des règles de jugement, afin d'apprécier les différens systêmes; si nous avions fait autrement, et qu'en toute occasion nous eussions laissé la théorie se développer pour elle-même, et comme si elle n'était là que pour son compte, bientôt le livre eût été envahi, et, au lieu d'une histoire, d'une revue critique et historique, on aurait eu un traité, à peu près comme si dans une composition spécialement théorique, l'histoire, qui accessoirement aurait pu y être bien placée, était venue contre l'idée et le premier plan de l'auteur usurper des développemens qui ne lui étaient pas destinés. En général, il faut toujours qu'un livre soit fait pour lui-même, et que tout se rapporte au point de vue dans lequel il est conçu.

Si nous avions voulu faire de la théorie, elle ne nous eût peut-être pas manqué. Nous nous sommes borné à nous en servir.

Ici même rien ne nous était plus facile que d'exposer au lieu d'indiquer chacun des points que nous touchons, il n'y avait que du temps à prendre; mais c'était alors autre chose que ce que nous avions dans la pensée, c'était une philosophie à la suite d'une histoire de la philosophie: or, s'il convenait à notre but de tracer un aperçu de la direction que

encore il y a matière à explication et à science L'ame n'est pas, dès le principe, une force libre, ou du moins en exercice de liberté : elle commence par être fatale, et ce n'est qu'après du temps et de l'expérience qu'elle vient à se posséder, à se contenir, à se reconnaître, à délibérer, à vouloir, et à exécuter ce qu'elle a voulu. Tous ces actes méritent attention ; le passage de l'instinct à l'empire de soi, qui, à proprement parler, est la liberté, le rapport de la liberté à la délibération, à la résolution et à l'exécution, tout doit être observé et éclairci, si l'on veut que sur ce point il y ait lumière comme sur les autres.

Après quoi il restera à montrer comment les trois facultés, qui ne sont isolées que par abstraction, et qui, dans la réalité, se tiennent et sont unies, se modifient dans leur union, et prennent ainsi un autre aspect que si elles allaient chacune à part et se développaient sans liaison.

Arrivé à ce terme, si on y est venu par le bon chemin, si on ne s'est pas livré en route à quelques-unes de ces illusions si difficiles à éviter dans des recherches de cette nature, on pourra avoir de l'ame une connaissance rationnelle, on pourra avoir une *psychologie*.

Mais ce ne sera là encore qu'une psychologie sans

doit suivre la science qui nous occupe, pour montrer ainsi la transition de ce qu'elle a été à ce qu'elle doit être, de son passé à son avenir ; faire davantage était changer de sujet, et passer d'une question à une question différente.

physiologie. Or, ainsi limitée, elle serait incomplète par la raison que la force dont elle étudie la nature n'est pas absolue, solitaire, inaccessible à tout, mais liée aux organes et sensible à leur action. Il devient donc nécessaire, pour qu'elle ait toute son extension, qu'elle examine dans quels rapports l'ame se trouve avec le corps, et qu'elle tâche, sinon de pénétrer tout ce mystère, au moins de l'aborder et d'en connaître ce qui peut en être connu. Et pour commencer, il y aura à voir comment cette force douée de conscience, vivant au sein de l'organisme, y déploie son activité, et concourt, avec d'autres forces, à y répandre convenablement le mouvement et l'animation; il y aura à chercher comment, une et simple de sa nature, elle n'en est pas moins, en cet état, présente à plusieurs points, soit pour y recevoir, soit pour y rendre des impressions de divers genres. Cette propriété qu'elle a de posséder plusieurs siéges, de les occuper tour à tour selon qu'il le faut ou qu'elle le veut, ce pouvoir de se porter ici ou là, de venir ou de se retirer, cette faculté de mobilité, de diffusion, et pour ainsi dire d'*ubiquité successive,* devra être observée dans ses principaux phénomènes. Il en sera de même de l'identité: il y aura à l'opposer au renouvellement graduel et finalement intégral de la substance matérielle, et à expliquer comment elle se ressent de ce changement sans en être altérée. Puis viendra la sensibilité ou la passion, dont il faudra reconnaître les conditions physiologiques et constater le carac-

tère, le mouvement, les habitudes, d'après l'état normal ou pathologique de la vie. En même temps se présentera l'action de la passion sur les organes, la vie qu'elle y répand, l'expression qu'elle leur prête, le bien ou le mal qu'elle leur fait, selon sa nature et ses degrés : car les émotions ont en général un tel effet sur l'organisation qu'elles l'abattent ou la relèvent, l'affaiblissent ou la fortifient souvent avec plus de puissance que les causes physiques et médicales. L'intelligence, quels que soient son caractère et sa forme, intuition ou raison, mémoire ou imagination, l'intelligence comme la passion, est une faculté qui n'a son jeu qu'au sein des appareils de la vie; elle y tient intimement; elle n'en vient pas, mais elle y est, elle y vient, s'y déploie, s'y exerce : de là son rapport avec les organes, de là les effets qu'elle en éprouve et ceux qu'elle leur fait éprouver. Ils l'excitent et elle les excite, ils la secondent et elle les seconde, ils la gênent et elle les gêne. Telle fonction de la pensée n'aurait pas lieu sans les sens, la perception, par exemple; telle autre ne se suspend ou ne s'éteint que par la faute des sens, la mémoire en particulier. Il n'est pas jusqu'à la conscience, qui, malgré son indépendance, ne reçoive quelques atteintes de certains désordres physiologiques. D'autre part, l'esprit fait merveille dans le corps : il y porte presque le sentiment. Ne dirait-on pas dans quelques instans que ce sont l'œil et l'ouïe qui perçoivent et qui savent, tant il les remplit de sa présence, et les pénètre de son pouvoir.

Et la parole, qu'est-elle, si ce n'est une sortie de l'esprit qui, passant de la conscience dans les nerfs, dans les muscles, s'y projète, pour ainsi dire, et s'y produit sensiblement au moyen du son et de la voix? Il n'est pas jusqu'au trouble qu'il met parfois dans l'économie animale qui n'atteste clairement l'empire qu'il exerce sur les organes. Quant à la liberté et à tous ses faits, on voit assez par ce qui précède qu'ils doivent être examinés sous un point de vue analogue. En effet, il y a encore à se demander comment l'ame est libre au sein des organes, comment elle y exerce cette faculté, avec quels appuis et quels obstacles, ce qu'elle y fait et y peut faire lorsqu'elle attend, délibère, se résout et exécute.

Une fois achevée, ou du moins établie dans ses principes généraux, la science dont nous venons de parcourir les principaux problêmes formera une philosophie qui, si elle explique l'homme avec vérité, aura, entre autres, deux conséquences d'une gravité remarquable : nous voulons parler de la morale et de la théorie de l'histoire.

Il est clair, en premier lieu, que, si on sait bien de l'homme ce qu'il est, on sait implicitement ce qu'il doit être : car le secret de sa destinée est dans celui de la nature. Or, la morale est précisément l'art de montrer ce qu'il doit être : elle n'est donc par conséquent qu'une conclusion de la psychologie, qu'une application pratique de la connaissance de l'ame. Ainsi, de quoi s'agit-il dans la

grande question du *bien?* De connaître l'être moral au sujet duquel on se la propose, d'en connaître les facultés et les rapports, la loi et la condition. Cela fait, rien n'est plus aisé que de voir ce qui est *bien*, soit en général, soit en particulier. Si donc il est vrai, comme nous l'avons dit, que l'homme soit une force, et une force douée de facultés déterminées, le *bien* sera pour lui d'agir selon la nature de ses différentes facultés, d'en perfectionner, par le travail, le développement et les progrès.

Or, comme avant tout il a la *conscience*, avant tout, ce qu'il aura à faire, ce sera d'apprendre à se connaître, afin de pouvoir s'améliorer; ce sera de voir journellement tout ce qui se passe dans son ame, afin d'y conserver ce qui est bon, d'y corriger ce qui est mauvais. Un examen de conscience attentif et impartial, une sorte de confession intime, la reconnaissance assidue de ses actions et de ses habitudes, deviendront, dans ce dessein, des pratiques obligatoires. Ensuite, puisque l'homme est *passionné*, et qu'il n'est pas mal qu'il le soit tant qu'il l'est sans erreur et sans excès, il faudra que, se connaissant, il travaille en lui-même, non à éteindre les passions, ce qui serait mal et impossible, mais à les tenir dans le vrai, dans la mesure et dans l'ordre, et à les tourner ainsi au bien et à la vertu. Une ame, en effet, dont les passions toutes en harmonie entre elles ne se rapporteraient qu'avec convenance à des objets vrais et réels, loin de

pécher par ses affections, n'y puiserait au contraire que de bons mouvemens de cœur, et n'en serait que plus vive et plus prompte au devoir. *Intelligent*, l'homme aura à se perfectionner sous ce rapport comme il en a l'obligation pour tous ses genres d'activité : il aura à former son esprit, à développer ses idées, et, selon son goût et son talent, peut-être aussi selon sa situation, à cultiver en lui le sentiment ou la raison, la poésie ou la science ; et quelque parti qu'il prenne, artiste ou philosophe, il n'aura bien atteint son but intellectuel qu'autant que dans son travail il aura mis zèle et dévoûment : ce sera là une règle morale qui, pour n'être pas aussi rigoureuse que celle de la justice ou de la charité, n'en a pas moins sa consécration ; de sorte que celui qui la pratique avec scrupule et fidélité, d'un mérite en apparence tout littéraire et tout scientifique, se fait cependant, s'il y songe bien, un mérite d'une autre espèce, qui, jusqu'à un certain point, tient de celui de la vertu. Devenir intelligent le plus et le mieux qu'on peut est en soi digne et honorable : il n'y a que l'oubli des autres devoirs sacrifiés à celui-là, il n'y a que l'orgueil de la pensée qui n'estime rien à côté d'elle, il n'y a que la prétention de tout réduire à la perfection de cette faculté, qui soient mauvais et coupables ; mais le talent mis à sa place et coordonné avec tout le reste, s'il est pur et désintéressé, est un vrai mérite moral.

Il y aura un art de la liberté comme il y en a un

de l'intelligence; là comme ici, la théorie pourra conduire à une pratique qui tiendra à rendre meilleure une des facultés de l'ame humaine. Il ne s'agira que de tirer des faits les conclusions qui en dérivent. Or, comme il a été reconnu qu'être libre c'est se posséder, délibérer, vouloir et exécuter, il s'ensuivra que, pour rester libre, pour le devenir de plus en plus, ce qu'il faut, c'est de prendre de l'empire sur soi-même, d'avoir un but et de le juger, de juger les voies qui y conduisent, de vouloir ce qu'on croit bien, et de le vouloir avec constance, avec suite et énergie, de telle sorte que les choses se fassent et ne restent pas inaccomplies faute de vigueur et de patience. C'est ainsi que l'homme prendra du caractère et de la dignité, et imprimera à son activité une direction vraiment humaine, c'est ainsi qu'il remplira bien la destinée qui lui a été tracée; il n'a même pas d'autre moyen de perfectionnement et de vertu, car ce qui lui vient de la nature n'est pas un mérite, mais une faveur; il n'a de dignité que par la liberté.

Le corps tient à l'ame par des rapports trop intimes, il lui est trop nécessaire comme instrument d'action, pour être traité avec indifférence. Non qu'en lui-même il ait des droits à des soins qui lui soient propres : en lui-même il n'est que physique. Effet de l'ordre, partie du monde, il y aurait sans doute de la folie et par conséquent quelque mal à le détruire sans raison, à le mutiler par caprice. Ce-

pendant, après tout, il n'y aurait pas crime et injure ; ce serait une atteinte à la nature, et non à un être moral. Mais comme, outre l'univers, auquel ils se lient, nos organes sont aussi à nous, qu'ils sont nôtres en ce sens que c'est en eux que nous vivons et par eux que nous agissons, à ce titre ils participent, du moins jusqu'à un certain point, au respect et aux égards que mérite notre personne. Comme elle, et à cause d'elle, ils deviennent un objet de devoir : de là l'obligation d'un régime qui donne au corps toutes les qualités qu'il doit avoir pour ne pas empêcher et pour seconder le développement de la vie morale; de là, pour tout dire en peu de mots, l'hygiène, l'industrie et la gymnastique se rattachant par ce rapport à un système général de perfectionnement, système dans lequel, sans s'élever au premier rang, elles ont cependant leur place l'une comme moyen de santé, l'autre comme moyen de richesse, l'autre enfin comme principe d'expression et de beauté.

Après avoir considéré l'homme sous le point de vue que nous venons d'indiquer, après l'avoir traité comme individu, la morale doit aussi le suivre dans ses rapports avec les autres êtres, et lui tracer la conduite qui peut convenir à ces rapports. Or, il y en a de trois espèces : 1° ceux qui l'unissent à la nature, 2° ceux qui l'unissent à ses semblables, 3° ceux qui l'unissent à la Providence. De là trois grandes règles d'action, ayant pour objet le bien dans l'ordre physique, social et religieux : le bien dans

l'ordre physique quelque but qu'on se propose, que ce soit le beau ou que ce soit l'utile, qu'on le cherche par l'art ou par l'industrie, ce bien ne peut jamais être que de travailler selon les lois établies dans l'univers, et de profiter habilement des combinaisons auxquelles elles se prêtent pour satisfaire avec succès son goût ou ses besoins. Des procédés qui, au lieu de rendre la matière plus belle ou plus riche, n'auraient au contraire pour résultat que de l'enlaidir ou de l'appauvrir seraient en opposition avec la raison ; ce seraient presque du mal ; il y aurait même certains cas où une sorte d'immoralité s'attacherait à la conduite de l'homme qui violerait ces préceptes : ce serait celui, par exemple, où sciemment et par caprice il dégraderait pour dégrader, détruirait pour détruire des objets d'art ou d'utilité ; bien qu'il ne violât aucun droit et qu'il ne fît tort qu'à lui-même (en supposant bien entendu qu'il fût le maître de ces objets), il y aurait dans son action tant de déraison et de folie, qu'elle encourrait jusqu'à un certain point le blâme et le mépris ; comme aussi dans les efforts de l'artiste ou de l'artisan qui, chacun à leur manière, se dévoûraient de conscience au perfectionnement du monde physique, il y aurait plus que du génie, plus que du talent, pour peu du moins qu'à leur idée il se joignît quelque pensée d'ordre et de destination morale : il y aurait comme une vertu, comme une façon particulière de concourir aux vues de Dieu, qui, dans le bien qu'il a donné à

faire, a mis le beau et l'utile, et les a consacrés sous ce rapport par un commandement de la raison.

Le bien, dans l'ordre social, est ce qu'il y a à la fois de plus simple et de plus vaste. Dans son principe il se réduit à cette maxime évidente : laisser faire et aider à faire; laisser faire ceux qui font, aider ceux qui font faiblement; ne pas mettre obstacle à la destinée d'autrui; s'il le faut, la seconder; s'il le faut même, s'en charger, au moins pour une part et pour un temps; ne pas nuire, et secourir; être juste et charitable (et, quand on connaît bien la nature de l'homme, on doit savoir quel est le but de la justice et de la charité : c'est le bien de l'ame et du corps) : voilà le bien social dans sa plus grande généralité; mais, appliqué dans tous ses points, ébranché dans toutes ses conséquences, il s'étend à l'infini; il est la source de toutes les lois qui lient l'humanité à l'humanité, les continens aux continens, les nations aux nations, les Gouvernemens aux gouvernés, les citoyens aux citoyens, les parens aux enfans, les amis aux amis, etc., lois de justice et bienveillance, qui embrassent tous les rapports, comprennent toutes les situations, règlent toutes les actions, depuis celles qui se passent au plus large de la scène jusqu'à celles qui se renferment dans le secret de l'intimité; les *codes* et les *morales*, le *droit* et les *préceptes*, les devoirs de rigueur et ceux d'honneur et de conscience, tout en vient et en dérive, car il n'est pas de vertu sociale qui ne consiste à respecter l'homme ou à le secon-

der dans le développement légitime de ses facultés naturelles.

Quant à l'ordre religieux, à part ce qui se doit aux créatures à cause du Créateur (ce qui vient d'être indiqué en parlant de l'homme et de la nature), le bien, dans son point de vue exclusivement théologique, consiste à élever son ame à Dieu avec pureté et avec amour, à appeler sur soi ses graces, à se fier à sa providence, à le regarder dans son cœur comme la force des forces, comme l'ame par excellence, comme le type de tout bien, l'idéal de tout ordre; être souverainement parfait, dont il suffit de s'approcher de pensée ou d'action pour se sentir meilleur, plus fort et mieux disposé. Cette union à Dieu, faite avec foi et recueillement, ce regard sur sa sainteté, ce commerce pieux de la créature avec son Créateur, le mystère qui l'enveloppe, le détachement qu'il exige, tout porte l'ame au bon conseil, au repentir et à la vertu : la religion, ainsi dirigée, fait certes partie de la morale; elle en est même le complément, la consécration et la couronne.

La question du bonheur tient nécessairement à celle du bien, elle en est la conséquence immédiate; aussi la solution de celle-ci entraîne-t-elle la solution de celle-là : en effet, puisque quand l'ame agit elle se sent agir, qu'elle jouit de ce sentiment lorsqu'elle agit selon l'ordre, que le bien n'est que l'activité dans son légitime développement, le bonheur ne peut donc être que le bien senti par la

conscience ; c'est le sentiment du bien. Le développement légitime d'une grande activité, voilà l'objet et la cause du bonheur ; la conscience de cette activité, voilà le bonheur lui-même : ce peu de mots éclairci tout.

Et d'abord il explique combien il y a d'espèce de bonheur ; il y en a autant que de bien. Tout ce qui se fait de bon, sous quelque rapport, rend heureux celui qui le fait. L'homme religieux a ses joies, l'homme juste a les siennes : quiconque se sent devenir meilleur, dans quelqu'une de ses facultés, s'en félicite intérieurement. Pour qu'une bonne action n'eût pas son prix dans la conscience d'un agent, il faudrait qu'il la jugeât mal, qu'il y vît ce qui n'y est pas, ou n'y vît pas ce qui y est ; car, s'il la jugeait bien, il en jouirait avec volupté, puisqu'il y trouverait ce qu'il lui faut, ce qu'il faut à tout être moral, de la puissance bien ordonnée, du talent ou de la vertu.

Le même principe explique aussi comment une ame qui se livre au bien, tout en jouissant de ses mérites, peut éprouver assez de misère pour être insensible à son bonheur, et par conséquent être malheureuse : c'est que ce qu'elle fait lui coûte à faire ; c'est qu'elle lutte, combat, se déchire et se dévoue pour accomplir sa rude tâche ; c'est que la victoire, remportée au prix de tant de fatigues et de sacrifices, laisse après elle trop de tristesse, trop de regrets et de blessures. Quand il n'y aurait même que les maux qui sont le partage de l'huma-

nité, qu'elle a par sa condition, parce qu'elle est faible et qu'elle le sent, ils suffiraient encore pour rendre raison de l'amertume qui se mêle aux jouissances que le bien peut procurer : il n'y a pas de pure félicité pour un être faible et fini ; il n'y en a que pour l'Infini, le Tout-Puissant, l'Eternel. Si donc l'homme vertueux est malheureux, c'est parce qu'il est homme, qu'il a destinée d'homme, et qu'il n'est pas exempt des afflictions communes à son espèce ; c'est parce qu'en outre il a des peines qui lui sont propres et personnelles, et qui tiennent aux efforts mêmes qu'il fait pour remplir son devoir ; mais, à part ces situations où le place sa condition et son courage, et considéré seulement dans l'acte de vertu qu'il exerce, il est heureux, car il a la conscience d'être fort et d'être bon. Il y a pour lui une épreuve de plus à n'avoir pas ce sentiment pur, plein, sans amertume ; à l'avoir au contraire altéré et troublé par la douleur : il faut qu'il s'y résigne ; il n'en peut être autrement ; mais en même temps, qu'il se demande si cette joie de la vertu ne lui sert pas de consolation, et si, après tout, il ne préfère pas le sort qui lui est départi à celui qui est réservé au méchant et au coupable.

Ainsi réellement il est très-vrai que le bonheur est dans le bien, qu'il est en raison du bien, qu'il en est le sentiment et la conséquence.

Mais, dira-t-on, le méchant prospère ; il fait le mal et il en jouit : comment expliquer un tel désordre ? — D'abord il se peut que, péchant par l'es-

sentiel, sans justice et sans bonté, sans religion véritable, il ait cependant sous d'autres rapports des biens qui le rendent heureux ; la santé, par exemple, la richesse et le pouvoir, l'intelligence et le talent ; et il n'y a rien là que de naturel, car la loi est que tout ce qui est bien, à quelque titre que ce soit, ait le plaisir pour conséquence. Que si maintenant l'on nous demande pourquoi le méchant est favovorisé d'avantages dont il est si peu digne, on pose une autre question, la question de la Providence et de ses vues sur ses créatures, et à cela il y a réponse : affirmons-le avec confiance, ce n'est pas sans dessein que Dieu comble l'indigne ; il l'éprouve, n'en doutons pas, et l'éprouve pour le ramener ; mais ici tout ce qu'il faut voir, c'est qu'il n'y a rien d'extraordinaire à ce que l'homme qui excelle de quelque façon, fût-ce par la santé ou par la richesse, ait le sentiment de cet état et la jouissance de ce sentiment. Ce qui serait vraiment une anomalie, c'est qu'il souffrît du bien qu'il a, et fût malheureux de ses avantages, ou de ce qui lui paraîtrait ses avantages ; mais, du reste, ne lui enviez pas l'espèce de prospérité dont il jouit. S'il a quelques plaisirs extérieurs qui lui donnent satisfaction, en lui-même il souffre, et souffre cruellement, du mépris qu'il se porte, de la crainte qui l'agite, du remords qui le déchire ; non, il n'est pas heureux, et sa vie n'est pas douce. Mieux vaut encore la bonne conscience avec les misères qui peuvent s'y mêler : au moins donne-t-elle la peine de l'ame, et ce sentiment de

vertu qui console et dédommage de bien des traverses et des malheurs.

Cependant y aurait-il des ames si dépravées et si monstrueuses, qu'elles fussent criminelles sans remords et sans douleurs? Il se peut; mais alors il faut supposer qu'elles ont perdu le sens moral: car, si elles le conservaient, elles se verraient telles qu'elles sont, et s'en affligeraient profondément. Et si elles l'ont perdu, il est tout simple qu'elles ne souffrent pas des actes auxquels elles se livrent; elles n'en ont pas le sentiment. C'est comme si on était malade ou pauvre sans le savoir: quel chagrin en aurait-on? Mais restituez à ces ames la conscience qu'elles n'ont pas, rendez-leur le sens moral, aussitôt le vice se montre à elles; elles le perçoivent tel qu'il est, et ne le voient qu'avec dégoût: elles en sont souffrantes, malheureuses, parce que, encore une fois, il est impossible à la nature de l'homme de se sentir corrompue sans éprouver une peine amère.

Quand donc on pense que dans la vie le bien ne va pas avec le bonheur, c'est sans doute parce qu'on remarque que certaines espèces de bien ne se lient pas constamment à certaines espèces de bonheur, comme, par exemple, le talent à la richesse, la vertu à la puissance; mais si l'on voyait les choses avec plus de vérité, et qu'au lieu d'un vain rapport entre un bien d'un certain genre et un bonheur d'un genre différent on cherchât le rapport réel d'un bien à un bonheur semblable, on reconnaîtrait

l'harmonie qui les unit l'un à l'autre; on jugerait que le talent est heureux de son bonheur, et que la vertu ne manque jamais de la joie qui lui est propre; on rendrait justice à l'ordre; et pour expliquer comment une ame qui accomplit bien sa destination est cependant sujète à la douleur, on se dirait que, par sa condition, cette ame vit dans un monde qui est loin d'être parfait, et y est livrée dans sa faiblesse à des épreuves de toute nature.

Ainsi, qu'on y fasse attention, il n'y a jamais scission réelle entre le bien et le bonheur quand ils sont pris dans le même ordre. Après cela rien de plus commun que de voir des destinées arrangées de telle façon qu'elles se réduisent, en fait de jouissances, à celles-là seules que peuvent donner l'estime de soi et la conscience, tandis que d'autres réunissent toutes les propriétés qui dépandent du hasard et de la naissance. Mais n'importe, dans les unes comme dans les autres, la loi est toujours la même : à tout développement bien ordonné d'activité et de puissance répond toujours quelque bonheur. Seulement les premières sont plus honorables, les secondes plus favorisées; dans celles-ci, c'est le mérite qui fait le bonheur, c'est la fortune dans celles-là.

Nous ne savons pas si l'on aura bien saisi les idées que nous venons d'exposer au sujet du bonheur, mais elles reposent sur un fait qui est aussi simple que constant : c'est que l'ame est une force; que cette force se sent agir; qu'elle est heureuse,

malheureuse, selon qu'elle se sent bien ou mal agir.

Quoique, dans le coup d'œil que nous venons de jeter sur une des applications de la psychologie, nous n'ayons ni parcouru toutes les questions qu'elle comprend, ni développé celles que nous avons indiquées, notre esquisse peut cependant suffire pour montrer quel rapport il y a des idées de la science de l'ame aux règles pratiques de la morale. Ces règles sont de tout point une déduction des principes que la théorie établit. Qu'elles regardent la vie intime, la vie physique, la vie sociale ou religieuse, elles ne sont que les conséquences de la manière dont on considère l'homme en lui-même et dans ses relations avec le monde, la société et la Divinité. La psychologie se trouve ainsi à la tête de toutes les sciences morales; quels que soient leur caractère et leur but, elle est leur souveraine commune; elle les institue et les consacre toutes.

Voilà une de ses applications. En voici maintenant une autre; elle n'est pas moins positive, et a bien aussi son utilité. Elle est relative à l'histoire. L'histoire proprement dite se renferme dans les faits; elle expose ce qui se passe et rapporte ce qui se voit; elle représente les hommes tels qu'ils paraissent à l'extérieur, avec corps et visage, avec parole et mouvement. Elle les peint et les met en tableaux; et si ses images sont fidèles, si elles sont complètes et expressives, elles prêtent assez à l'interprétation pour que le philosophe, y portant

l'œil, puisse connaître ce qu'elles signifient, ou plutôt ce que signifient les personnages qu'elles figurent et les actions qu'elles retracent. Mais ces images en elles-mêmes, tant qu'il ne s'y mêle aucune science, toutes pittoresques, et parlant aux yeux, peuvent amuser l'esprit, embellir la mémoire, enrichir les beaux-arts, en un mot, elles peuvent donner l'idée vraie de l'homme visible; mais l'homme moral, l'homme intime, elles ne l'expliquent pas, tout au plus elles laissent d'abord entrevoir et soupçonner. Elles n'en livrent pas le secret, elles l'indiquent seulement : reste à le pénétrer, à l'éclaircir, à en avoir la théorie. Or, ceci n'est plus l'affaire des sens, mais de la raison; il ne s'agit plus de ce qui s'est fait, il s'agit de ce qui s'est pensé; il faut aller logiquement des images aux idées, des figures au sens moral, des mouvemens aux mobiles : il faut entrer profondément dans l'ordre intime de la conscience. Mais alors comment faire sans connaissance psychologiques? Comment rattacher à leurs principes les actes qu'on doit juger, si l'on ignore ces principes et la manière dont ils se produisent? Comment concevoir l'ame sous ces phénomènes divers, quand on n'a pas l'idée de l'ame, quand on n'a point fait soi-même un retour assez sérieux pour y saisir nettement cette force qui y est présente, la voir en exercice, l'observer dans ces lois, la suivre en ses effets, la mettre enfin en théorie. Sans cette science de l'ame, y a-t-il rien à comprendre aux récits des historiens? Si

même on avait quelque théorie, quelque système, mais étroit et exclusif, plus hypothétique que rationnel, plus mystique que scientifique, quel qu'il fût, il ne mènerait pas à la vérité, mais seulement à une demi-vérité, à des conclusions incomplètes, à des erreurs par conséquent; on n'appliquerait à l'histoire qu'une mauvaise philosophie; au lieu de l'éclairer d'un jour pur, on n'y répandrait qu'une lumière douteuse, trompeuse, partielle. Tel est le défaut des écrivains qui, mal instruits en psychologie, portent dans les études historiques leurs préjugés systématiques. Ils se méprennent sur le vrai sens des faits qu'ils considèrent; en les expliquant dans leur point de vue, ils n'en saisissent que certaines faces; heureux encore si, par amour de l'idée qu'ils ont embrassée, ils n'altèrent pas la réalité, et ne la faussent pas à plaisir. Voilà pourquoi la philosophie n'est vraiment bonne à l'histoire que quand elle procède d'une théorie large et rigoureuse en même temps.

Mais aussi, à cette condition, elle y est pleine d'utilité. En effet, dès qu'attentive aux événemens du passé, elle en a une fois reconnu l'existence et le caractère, recherchant aussitôt d'après les lois qu'elle possède ce qu'il peut y avoir de moral dans de tels événemens, en détermine les motifs, en découvre les raisons; et si quelques cas l'embarrassent, si des accidens particuliers se prêtent mal à l'analyse, du moins sur les masses elle est à l'aise, et n'a pas de peine à apercevoir l'état intellectuel

qui a produit les grands mouvemens qu'elle contemple ; elle a idée du drame, quoique quelques détails lui échappent. Un siècle ou un pays ne se montrent pas à ses yeux sur une large et haute scène, qu'elle ne sente aussitôt l'esprit puissant qui les anime, et ne voie au fond des cœurs l'instinct secret qui pousse tout : car elle sait que dans l'humanité certains faits et certaines formes n'adviennent et ne sont développées que par la présence effective de certains sentimens. De sorte qu'elle peut ainsi, s'arrêtant sur chaque époque, en démêler le génie d'après tout ce qu'elle y voit, d'après les lois, les mœurs, la politique, les arts et la religion, puis, rapprochant ces époques et les coordonnant dans la durée, elle peut se donner par là le vaste et grand spectacle du développement moral de toute l'humanité ; elle peut voir se dérouler, de son origine jusqu'à nos jours, avec ses variations et ses progrès, cette destinée intime des peuples et des nations, qui figurent à ses yeux les faits contés par l'histoire. Alors, recourant encore à la science psychologique, elle en fera de nouveau une impartiale application. Sachant que l'homme, en général né imparfait, mais perfectible, et placé pour se perfectionner au milieu d'épreuves de toute sorte, ne les soutient pas, quoi qu'il fasse, sans faiblesse et sans chute, et cependant, malgré tout, avance et fait des progrès, elle conçoit que la même loi régit les masses et les sociétés, c'est-à-dire, qu'elle conçoit des difficultés à leur avancement, et, en présence

de ces difficultés, des délais ou des désordres; mais ils ne durent qu'un temps, après quoi revient la force, revient l'ordre, et avec l'ordre et la force la civilisation, qui, accidentellement arrêtée ou déréglée, rentre bientôt en bonne voie, et chemine à son but pour y arriver tôt ou tard. Et de même que dans tout homme la grande affaire de la vie se compose de l'affaire de chaque âge, que chaque âge a son emploi, son office et son bien propre, par lequel il contribue au bien de l'âge qui suit, de même durant les siècles, et dans cette longue vie du genre humain, où se succèdent les générations, chacune d'elles a sa mission, et fait sa part de l'œuvre sociale. Il y en a qui ont à faire le travail de l'enfance et de la première jeunesse, d'autres celui de l'adolescence, d'autres celui de virilité; et toutes, selon leur place et leur rôle, selon le mérite qu'elles y déploient, concourent avec plus ou moins de gloire au but commun de la création.

Considérée de ce point de vue, toute l'histoire prend un autre sens que celui qu'elle pourrait avoir si elle était étudiée sans connaissances psychologiques; elle acquiert de la moralité, elle devient spirituelle, et n'est plus un simple récit, c'est un enseignement philosophique.

Ces exemples, et d'autres qu'on y pourrait ajouter, montrent assez quel intérêt doit présenter la science qui a pour objet l'ame, ses facultés et ses rapports. Elle est le principe nécessaire, le centre et le lien naturel de toutes les sciences morales; elle

faite, les autres peuvent se faire, elles ont leur fondement et leur raison; pour être, elles n'ont plus qu'à se développer, et, pour peu qu'elles le fassent avec méthode et raisonnement, elles forment des systêmes, qui, rayonnant de la psychologie vers toutes les vérités du domaine moral, portent ainsi sur chacune d'elles la lumière et la certitude. Si donc on veut avoir, s'il arrive qu'on ait un jour un corps complet de doctrines sur les grandes questions humaines, il est nécessaire au préalable qu'on en finisse avec la psychologie. Sans cela on manquera de fonds, et les meilleures tentatives n'aboutiront qu'à des hypothèses à bases étroites et défectueuses. Or, pour commencer par quelque chose, le mieux sera, pour le moment, d'aller avec les Ecossais, de procéder selon leur méthode, de profiter de leurs lumières, et de s'emparer de leur science; il n'y aura qu'à y gagner. Quand on les aura suivis jusqu'au bout, si l'on trouve qu'ils ne vont pas assez loin, et que leur philosophie, très positive, mais trop circonspecte, trop particulière, tenant plus du sens commun que de la science, a besoin de recevoir plus de généralité, plus de portée, de prendre plus de précision, d'être *théorisée* en un mot, rien n'empêchera que ce travail ne soit entrepris avec succès, et ne perfectionne heureusement l'œuvre de Reid et de Stewart. Mais, avant de faire mieux qu'eux, il faut d'abord faire comme eux, et, en attendant qu'on les dépasse, les joindre et les imiter. Il importe beaucoup, sous ce rapport, que

Reid et Stewart, de plus en plus connus et répandus parmi nous, servent autant qu'ils le peuvent à cette éducation préparatoire dont a besoin notre philosophie. Qu'ils soient nos maîtres pour le présent, c'est leur moment et leur heure; plus tard nous verrons; quand il ne nous conviendra plus d'être à leur suite, il sera toujours temps de les quitter. Mais provisoirement ne craignons pas de nous mettre avec soin sur leurs traces: nous sommes au moins sûrs de ne pas nous perdre. S'ils ne sont pas profondément, ils sont certainement dans la vérité.

Si maintenant nous voulons suivre tout une série de questions auxquelles conduit la science de l'homme, en se joignant à celle de la nature, nous trouvons de nouveaux problèmes qui, pour être obscurs et difficiles, n'en sont pas moins inévitables et d'un irrésistible intérêt.

Leur solution regarde une théorie qui, sans être encore bien faite, sans être claire de tout point, tant s'en faut, a cependant son objet, sa vérité et lumière.

Quand on sait de l'homme et du monde tout ce qu'en peut apprendre l'observation, on sait ce qu'ils sont, quels sont leurs attributs et leurs lois; on a la connaissance de leur état actuel, mais on ignore ce qu'ils ont été et ce qu'ils seront, d'où ils viennent et ce qu'ils deviendront, quel est leur passé et leur avenir. Tout ce qui sort des limites de leur existence présente, on l'ignore, car l'observation ne le saisit pas.

Cependant, comme leur nature est en rapport nécessaire avec leur origine et leur destinée, si connaître l'une de ces choses n'est pas connaître les deux autres, au moins est-ce avoir quelques données pour les conclure logiquement. Ce qui a été et ce qui sera de l'homme doit tenir de ce qui est; ce qui a été et ce qui sera du monde doit offrir la même analogie. L'ordre est un, la raison le veut, et les parties qui en sont cachées, pour être cachées, ne cessent pas d'être en harmonie avec celles qui paraissent. Ainsi le visible révèle l'invisible, l'observable l'inobservable, et le connu du moment, pourvu qu'il soit complet, est l'indice assuré de l'inconnu, qu'enveloppent le commencement et la fin des choses.

Si donc les sciences d'observation, physiques ou morales, ne sont pas par elles-mêmes à portée d'éclaircir ce qui, dans leur objet, n'est pas actuel et manifeste, elles n'en sont pas moins excellentes et d'une absolue nécessité pour donner une base à la science qui fait son affaire de ces questions.

Cette science, qu'on appellera si l'on veut *métaphysique*, *ontologie*, *philosophie transcendentale* (le nom est indifférent), et qui se propose sur toute créature le double problême de l'existence antérieure et postérieure, doit en conséquence, s'appuyant sur la physique et la psychologie prises dans toute leur généralité, se demander :

1° Du monde, et, pour se borner, du globe terrestre, comment il a été créé, quel en a été

l'état primitif, quelles révolutions successives il a subies et pu subir, quels continents et quelles espèces il a perdus, gagnés ou conservés durant ces révolutions; puis quel sera son état futur, à quels grands changemens il est destiné dans le temps, quelles modifications l'attendent, quelles causes enfin peuvent le détruire, et un jour sans doute auront leur effet; et ici le sujet ne manquerait pas encore, car il y aurait la question de la ruine, des débris qu'elle laissera et de l'usage qui en sera fait; il y aurait obscurité sur obscurité, mystère sur mystère; mais, de force, il faut bien laisser tant d'insolubles difficultés et s'arrêter dans les termes au-delà desquels il n'y a plus de lumière.

Ce qui est susceptible d'être éclairci, ce qui l'a été en grande partie, c'est le passé du globe. Après bien des inventions et des hypothèses, après tous ces systêmes, tant poétiques que métaphysiques, tant anciens que modernes qui se sont renversés les uns les autres, dans ces derniers temps seulement, et grâces à l'esprit scientifique qui a pénétré là comme ailleurs, certains points ont été démontrés d'une manière vraiment satisfaisante. La philosophie française en a eu la gloire en grande partie, et M. Cuvier, entre tous les autres, la lui a assuré par ses grands travaux. C'est surtout à ses ouvrages que nous renvoyons les personnes qui seraient curieuses de se livrer à cette belle étude de l'histoire du monde (1).

(1) Le docteur Bertrand a publié, sous le titre de *Lettres sur*

Quant à la prévision de son avenir, quoique on ait aussi quelques données, elles sont nécessairement plus vagues, plus incertaines et moins propres à des raisonnemens concluans. Les conjectures y ont plus de place, et avec les conjectures, les imaginations, les suppositions et les systêmes.

2° *La science de l'inobservable* doit également se demander de l'homme :

Quelle création il est; ce qu'il est dans son principe, et, pour ne prendre que le côté moral, l'autre appartenant à la physiologie, ce que son ame est avant cette vie, si alors elle jouit d'une existence propre et distincte, comme plus d'une religion et d'une philosophie l'ont supposé, ou si elle n'existe que de cette simple et vague existence, qui est plutôt l'être *en puissance* qu'en réalité et en action; et, si on se décide dans le premier sens, il s'agit encore de savoir ce qu'elle est avant d'être en cet état, et dans l'état qui a précédé, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à quelque chose de primitif, au-delà de quoi il n'y a que l'acte créateur; et cet acte qui, dans ce cas comme dans l'autre, est toujours le fait d'une cause qui a produit une intelligence, quel est-il? consiste-t-il, de la part de Dieu, à penser, à rendre

les Révolutions du globe (3[e] édition, 1828), un volume dans lequel il a résumé et présenté avec élégance et exactitude tout ce qu'on sait sur la question dans l'état actuel de nos connaissances. Nous recommandons cette lecture à tous ceux qui, sans être savans, veulent être au courant de la science.

vivante sa pensée, à mettre un des mouvemens de son esprit sous une forme déterminée, à lui prêter vie et substance, à le personnifier par le sentiment, la liberté et la volonté, ou bien est-ce un miracle, un mystère à adorer, que notre science ne doive aborder que pour s'incliner et se confondre?

Voilà des questions bien hasardeuses, et pour peu qu'on les remue, bien accablantes pour la raison; mais enfin elles se posent, et, s'il y a peu de sûreté à tenter de les résoudre, elles n'en sont pas moins pour la pensée un exercice continuel de réflexion et d'imagination; elles n'intéressent sans doute pas d'une manière aussi attachante que les questions d'avenir, mais il est impossible qu'elles se montrent sans exciter la curiosité. Du reste, il n'en est pas de cette histoire comme de celle qui regarde le monde : celle-ci a ses certitudes et ses clartés; celle-là n'est pas aussi heureuse, et quoique depuis bien du temps, depuis le premier homme jusqu'au dernier, on ait beaucoup raisonné, beaucoup rêvé sur ces abîmes, en est-on plus près de la vérité? en est-on plus éclairé? et tout ce qui reste à dire après tant de choses, n'est-ce pas : *Oh! que nous ne savons rien?*

La destinée future de l'être moral offre plus de prise à la science. Comme il est établi par la psychologie que cet être est simple et identique, par conséquent immatériel, par conséquent aussi indécomposable, impérissable par la décomposition; si ce n'est pas là une preuve directe, c'est au moins une

forte présomption d'immortalité et de vie avenir ; car nous ne voyons rien mourir que par voie de dissolution, et bien qu'il soit possible qu'il y ait pour l'ame une autre atteinte, celle de l'ablation de la conscience, ce qui serait une mort morale ; cependant par cela seul que nous n'avons point l'expérience de ce genre de destruction, tandis que nous avons si fréquemment celle de l'autre manière de périr, il est déjà très-vraisemblable que le *moi* reste et ne s'éteint pas en même temps que l'organisme. Dans tous les cas, la simplicité est la condition de l'immortalité, puisque sans simplicité, il n'y a que matière, loi de matière, et par conséquent décomposition.

Mais ce qui peut prouver plus décidemment que l'ame est immortelle, immortelle comme il faut l'entendre, c'est sa nature de force libre, c'est sa condition actuelle, et l'ordre de choses auquel elle appartient. Quand il n'y aurait que cet argument, qui est de cœur, si l'on veut, de simple sens, et tout populaire, mais qui pour cela n'en est pas moins bon ; savoir, qu'il n'y a pour nous, en l'état où nous sommes, et telle que la vie nous est faite, telle aussi que nous la faisons, rien de mieux que de ne pas finir comme finit notre corps, et d'avoir après lui un avenir de justice, de pitié et d'amour, ce serait bien, ce serait vrai ; il n'y aurait pas à souhaiter une autre peusée à toutes ces ames qui n'ont que le sentiment pour s'éclairer ; ames des enfans et des femmes, ames du peuple, ames simples, faibles

et religieuses, qu'elles jugent toutes avec le cœur, cette raison des bonnes gens, la question de l'autre monde; et elles ne se tromperont pas, et leur foi ne sera pas vaine. Mais pour les esprits plus instruits, pour les intelligences viriles, capables de plus de pénétration, il y a quelque chose de plus, c'est la science, autant qu'elle se peut faire de ce dogme saint et consolant. Il faut donc que philosophant sur l'état présent de l'homme, étudiant sa nature, ses facultés et ses lois, comprenant bien sa destination, ils recueillent de tout cela les données qui sont nécessaires à la preuve de l'avenir qui lui est promis; or, quelles sont ces données? à quoi se réduisent-elles? A savoir qu'un être moral, doué de conscience et de liberté, fait pour vivre dans certains rapports avec la création et le créateur, à rempli bien ou mal la tâche qui lui était imposée. Serait-il juste en conséquence que tout finît pour lui avec la vie. Quoi! il se sera livré au bien depuis qu'il se connaît; il aura fait de grands efforts pour cultiver en lui toutes les vertus intérieures, toutes celles qu'il déploie dans ses rapports avec le monde, ses semblables et son Dieu; au terme même de ses jours, malgré les maux qui les assiégent, accablé, affaibli, il aura seul, avec sa volonté, lutté encore pour soutenir sa dernière et grande épreuve, celle de vieillir, de mourir peu à peu à ses sens, à la terre, à tous ces liens doux et tendres qui l'y attachent de mille façons; peut-être même avant cet âge, se sacrifiant obscurément ou se dévouant avec éclat, d'un

dernier acte de sa liberté, il aura donné sa vie pour sa famille, son pays ou l'humanité, et au-delà il n'y aurait rien, rien que cette vague existence d'où s'effacerait tout sentiment, toute moralité, tout moyen de continuer à se rendre meilleur ! il n'aurait avancé que pour tomber, tomber dans le néant, lui qui avait encore devant les yeux une telle perspective de perfectionnement; et ainsi il lui serait refusé même de poursuivre un plus grand bien; il serait arrêté dans son élan et forcé d'en finir, de par le Dieu qui ne voudrait pas le voir devenir plus parfait; impitoyable jalousie d'un Dieu, qui commanderait et empêcherait l'obéissance; qui imposerait une loi, et en arrêterait l'accomplissement. Et quelle serait donc l'idée du Créateur pour s'opposer à ce que sa créature se fît la meilleure qu'elle pourrait et travaillât sans fin à sa plus grande pureté? Ou niez Dieu, et avec Dieu l'ordre, la raison et la justice, ou admettez que l'ame humaine n'a pas pour destinée de cesser d'exister au moment même où elle a le plus fait, où elle se dispose à le plus faire pour relever sa nature.

Que si l'homme, au contraire, méconnaissant sa loi, infidèle au devoir, qu'il a compris, mais oublié, et violé librement, a eu une mauvaise vie et coupable jusqu'à la fin, est mort sans repentir, peut-être même dans un redoublement de vice et de corruption, vieux pêcheur endurci, tout est-il achevé pour lui, dès qu'il a le pied dans la tombe? et ne lui faudrait-il qu'avoir touché au

terme de ses crimes et de sa carrière pour échapper à toute justice, à toute légitime expiation? Où seraient là l'ordre moral, l'harmonie naturelle que nous concevons entre le démérite et la peine, entre le mérite et la récompense? On s'explique comment sur la terre cette harmonie manque quelquefois; la sagesse des hommes est faible; elle est sujette à faillir; elle n'a pas toujours la volonté ou le pouvoir de cette équité consciencieuse et clairvoyante, qui est l'attribut d'un être parfait. Mais la Providence céleste, mais le principe de tout ordre, l'idéal de tout bien, supposer qu'il pêche au point de laisser le mal impuni, c'est lui tout accorder pour lui tout refuser; c'est en faire un dieu qui ne vaudrait pas plus que nous. Car, il importe de le remarquer, punir, bien punir, c'est-à-dire, faire souffrir, non par colère et ressentiment, mais par raison et par amour, dans le but de ramener au bien, et non de tourmenter, est un acte de haute pitié, une vertu vraiment divine. Au contraire, l'impunité à tout jamais, le délaissement du coupable dans sa funeste impénitence, l'absence de tout soin pour le tirer du mal, seraient une marque d'abandon et de monstrueuse indifférence; ce serait le perdre dans le néant, au lieu de lui ouvrir, par l'expiation, un avenir de bien et de bonheur.

La vie humaine est une épreuve. Quand cette épreuve n'a pas été satisfaisante, quelle conséquence doit-elle avoir?

Voilà une créature qui avait son œuvre à faire : par sa faute elle ne l'a pas ou l'a mal faite. Lequel vaut le mieux, dans l'ordre des choses, pour la beauté de cet ordre, et la perfection de la puissance qui préside à l'univers, que cette créature dégradée s'éteigne sans rémission, et s'évanouisse au sein de l'Être, toute souillée de ses pêchés, ou que, gardant le sentiment, et persistant dans sa personne, elle ait, après cette vie, une vie nouvelle, destinée à la réparation et à l'expiation ? Lequel vaut le mieux, raisonnablement, de ne la soumettre qu'à une épreuve, qui peut bien être mal prise, comme dans le cas que nous examinons, ou de lui en ménager plusieurs, parmi lesquelles une, enfin acceptée comme elle doit l'être, sauvera une ame qui, sans cela, était perdue sans retour ? Serait-ce donc au moment où, après des jours pleins de fautes, elle aurait si grand besoin de retrouver du temps devant elle, pour revenir ou en avoir la chance, que la chance lui manquerait, et que l'éternité ne lui serait de rien ? Où serait pour Dieu la gloire ; où serait la sagesse à frapper de néant, après quelques courtes années, un être qu'il n'a sans doute pas fait pour finir en méchant ? Ce serait désespérer de son ouvrage, et il ne doit pas désespérer. Désespérer est faiblesse, et Dieu est souverainement fort. Il ne renonce jamais au mieux, car il a la toute-puissance. Or, ici le mieux est certainement qu'il mette à même de se relever l'homme qui est mort en état de vice, et, par conséquent, qu'il l'appelle à des

rapports qui, succédant à ceux qu'il a eus ici-bas, lui permettent de commencer un nouvel exercice de moralité.

Du reste, il y a dans la question de l'immortalité un point sur lequel il semble difficile, pour ne pas dire impossible, d'avoir la clarté que voudrait la science, c'est celui de la vie même, de la manière d'être, des attributs et des relations que l'ame aura dans l'autre monde. Nous l'avons déjà dit en parlant de M. Kératry : on peut rêver ces choses-là, les désirer au gré de son cœur, en faire, en un mot, la poésie; mais on ne saurait les conclure, et les données manquent pour les comprendre. Qu'il suffise de savoir, l'immortalité une fois prouvée, que l'ame doit trouver, dans son nouveau mode d'existence, plus ou moins de facilité à poursuivre sa destinée, et que c'est dans ce plus ou moins de facilité, ménagé à son action par les lois de la Providence, que consisteront, dans cet avenir, la peine ou la récompense, le renouvellement de l'épreuve ou son graduel adoucissement. En effet, tout ce qu'il y a à prévoir d'une force morale qui doit passer d'un ordre de choses à un autre, c'est qu'elle y passera comme force, qu'elle y vivra comme force, qu'elle n'y vivra pas seule, et que, dans les rapports qu'elle y trouvera, elle sentira, comme ici-bas, des impressions de toute sorte; que comme ici-bas elle aura ses joies et ses douleurs, ses graces et ses tentations, son but moral à atteindre avec des chances diverses de suc-

cès et de chute. Elle n'y sera pas seule, disons-nous, n'y eût-il pour être avec elle que les ames ses semblables qui ne seront point là sans concourir aux saintes vues de la Providence. Mais, sans doute aussi d'autres forces, d'une autre nature et d'un autre pouvoir, seront mises en jeu dans la même fin, en sorte qu'il y aura un systême de causes, un vrai monde, où tout sera calculé dans un esprit de justice et de perfectionnement successif : à peu près comme sur la terre, où tout déjà est arrangé d'après un plan semblable. Seulement, il n'y a pas à penser que ce monde-ci, avec ses images, puisse nous donner une idée de l'autre. Ce ne seront pas les mêmes lois, les mêmes propriétés ni les mêmes espèces; ce ne sera pas la terre transportée, avec tout ce qu'elle renferme, au sein du séjour céleste; nous n'y arriverons pas, comme le croit le sauvage, comme le croit le pauvre nègre, avec nos armes et nos parures, pour y chasser, y danser, y recommencer en réalité la vie que nous avons finie. Il y a de la vérité sous ces illusions, mais elles ne sont pas la vérité; la vérité dont il s'agit ici se montre à nous de trop loin et dans une trop vague perspective, pour que nous croyions aux formes fantastiques sous lesquelles des esprits simples pensent la voir et la saisir. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'en démêler l'existence métaphysique et de comprendre qu'elle est, bien plutôt que ce qu'elle est.

Ajoutons qu'indépendamment de l'influence que

l'extériorité exercera dans cet autre monde sur la condition des ames, elles-mêmes, sans doute, en vertu de leur intime activité, se trouveront modifiées, et que tout en restant ce qu'elles doivent être pour être des forces morales, pour conserver leur identité, elles auront probablement d'autres manières de sentir, de penser, de vouloir et de faire, que celles qu'elles ont actuellement. Elles auront aussi entre elles des différences qui ne tiendront pas seulement aux diversités de positions dans lesquelles elles seront placées, mais à l'usage même qu'elles auront fait antérieurement de leurs facultés. Comme on ne se livre pas au bien sans devenir plus fort, sans le sentir et en jouir, celles qui, la vie durant, se seront le plus exercées à la pratique de la vertu, celles-là, plus près du bien et du bonheur en même temps, plus près de leur vraie fin, seront plus forces que les autres, auront une action à la fois plus vive et plus aisée; ce seront les saints et les heureux; celles, au contraire, qui auront mal agi, affaiblies par le vice, seront forces d'un moindre degré, auront moins d'avance dans le bien, et par suite dans le bonheur; elles auront plus à faire et avec de plus de difficulté.

C'est la conséquence naturelle des choses, en même temps que c'est aussi une justice qui répond aux mérites et aux démérites.

La philosophie de l'inobservable comprend, nous venons de le voir, deux grandes questions, celle du monde et celle de l'homme. Elle en comprend une

autre encore, celle du principe qui les a créés, la question religieuse proprement dite.

Pour peu qu'on sache quelque chose de ce qui a commencé à être, on sait quelque chose par là même de la cause qui l'a fait être; on en sait ce qui paraît dans l'effet qu'elle a produit; on le lui rapporte à bon droit; et, à mesure qu'on connaît mieux l'être qui a reçu l'existence, on conçoit mieux celui qui l'a donnée. En sorte que réellement toute nouvelle idée acquise sur l'un est une nouvelle idée acquise sur l'autre, et que la toute science du créé serait la toute science du créateur, non pas sans doute considéré dans les profondeurs de sa nature et les mystères de son essence, mais dans ses rapports avec son œuvre, dans l'action et les lois d'action, en vertu desquelles il a tout fait, tout ordonné et tout disposé.

C'est pourquoi, si nous supposons que les sciences physiques et morales, achevées dans toutes leurs branches forment d'abord, chacune à part, un seul système et une seule science, et qu'ensuite se rapprochant, de deux sciences, elles n'en fassent qu'une, celle de la création prise dans son tout; alors, sans doute, la *théodicée*, qui n'est que la connaissance de Dieu, d'après celle de son ouvrage, offrirait un ensemble de conclusions positives.

Ces sciences n'en sont pas là, ni par conséquent la *théodicée*.

Cependant, remarquons que la création peut être

toujours assez *sentie*, et *sentie* avec assez de vérité pour qu'en recueillant bien cette impression, on s'élève de cœur jusqu'à Dieu, qu'on en ait avec la foi un sentiment excellent.

Remarquons ensuite que la création, dans l'état actuel des théories qui ont pour objet de l'expliquer, est même assez *connue* dans ses parties, assez *comprise* dans son ensemble, pour que les esprits éclairés puissent avoir mieux qu'un sentiment, et sans prétendre à une idée complète, aspirer à une idée satisfaisante.

Pour cela, voici peut-être ce qu'ils auraient à faire : résumer les phénomènes généraux et les lois du monde physique, les phénomènes généraux et les lois du monde moral, en prendre du moins ce qui est connu, saisir ensuite les rapports qui lient ces deux ordres de choses, et de là conclure un premier principe, auteur de la nature, auteur de la société, auteur enfin de la création, et ayant tous les attributs qui lui conviennent à tous ces titres. On aurait ainsi les diverses preuves, les preuves physiques, les preuves morales, la preuve générale de l'existence de Dieu.

On le concevrait alors comme le principe qui a mis dans la matière l'action minérale, végétale, et animale, dans l'ame l'action intelligente, sensible et volontaire, et entre l'ame et la matière, une loi d'harmonie et d'action concertée. On le concevrait, par conséquent, dans son rapport avec les corps, comme la force de laquelle vient toute attraction et

toute répulsion, toute composition et toute décomposition, toute combinaison, tout mouvement, etc.; et dans son rapport avec les esprits, comme la force, qui a, puisqu'elle les donne, l'intelligence, l'amour et la liberté, mais les a comme elle doit les avoir, sans limites et sans défauts; on le concevrait enfin comme la force, qui a tout fait et se fait voir en toutes choses. Il faudrait à ces attributs joindre ceux qu'ils supposent nécessairement, tels que l'éternité, l'immensité, la toute-puissance, etc. Ainsi apparaîtrait au bout de toutes les sciences, et révélé par leurs recherches, ce majestueux inconnu qui se fait sentir à tout le monde, mais à tout le monde obscurément, tant qu'il n'est pas dégagé à force d'études et d'instruction.

Il n'est pas besoin d'avertir, en finissant, que nous portons à toutes ces questions un trop profond respect, pour croire les avoir traitées dans le peu de mots qui viennent d'y être consacrés; nous les avons plutôt adorées et indiquées avec religion aux esprits qui les recherchent. Nous ne voulions que les montrer dans leur ordre et leur enchaînement. Comme historien nous n'avions pas autre chose à faire.

FIN DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

